TRAGOVI PREDHISTORIJSKOG ČOVJEKA U PALESTINI I SUSJEDNIM KRAJEVIMA.

Dr. Janko Oberški.

SUMMARIUM.

Ultimis decenniis magnum progressum scientiarum geologiae palaentologiae, praehistoriae , anthropologiae, ethnologiae necnon scientiae comparativae religionum videmus, quibus evolutionismi sectatores suas falsas theorias contra historicitatem S. Scripturae de origine hominis et religionis fundare conati sunt. Sed auctores catholici econtra, methodo criticae obiectivae has scientias perscrutantes, praeeunte viro illustri et erudito Rmo P. Gullielmo Schmidt SVD cum tota schola virorum eruditorum contra falsas theses evolutionistarum de die in diem clarius demonstrant scientias nominatas non tantum ullum argumentum solidum contra historicitatem S. Scripturae adducere, sed econtra verum progressum harum scientiarum cum S. Scriptura optime componi eiusque historicitatem confirmare posse. Quae cum ita sint patet haud parvi momenti esse praehistoriam Palaestinae regionumque adiacentium explorare ad primaevam historiam generis humani in S. Scriptura contentam melius intelligendam, eo magis quia Palaestina non longe distat ab illis terrae regionibus, ubi cum certitudine incunabula generis humani ab immemoriali fuisse traduntur. Jamvero haec spes laborum explorandi praehistoriam Palaestinae brevi tempore optimos fructus attulit. Etenim intra 20 circiter annos laborum circa 20 individua hominum cum ossibus craniisque fossilibus hucusque in effossionibus variorum locorum Palaestinae reperta sunt, cum innumeris artefactis culturae hominis praehistorici. Praesertim vero effossiones a Pontificio Instituto Biblico in vico Transjordanensi Teleilat Ghassul regionibusque vicinis institutae objecta quoad valorem scientificum maxime pretiosa in lucem ediderunt. Juvat igitur brevem conspectum huius laboris fructuumque hucusque allatorum hic breviter exponere quia etiam hoc modo aliquantulum saltem divulgationi cognitionis huiusmodi rerum profuturum esse censemus, minime praesumentes hac brevi ac perfunctoria expositione rem omni ex parte complete tractatam esse. Relatio igitur datur de effossionibus ossium hominis praehistorici factis in Ez-Zuittije (homo Galilaeus), Es-Sukhul prope Atlit, El-Kafze prope Nazaret necnon de artefactis e certis periodis praehistoricis detectis. Fusius de inventis praehistoricis aetatis neoliticae in Teleilat Ghassul refertur, et quidem secundum classes artefactorum ex silice, lapidibus, ossibus animalium, necnon de arte ceramica hac aetate ibi vigente, ex

quibus tandem concludere licet Palaestinam jam per multa millenia ante adventum Abrahae ab hominibus tum nomadibus tum sedentariis inhabitatam fuisse, apud quos culturam praehistoricam in magno flore viguisse constat.

Literatura.* Mallon A. S. J., — R. Köppel S. J., — R. Neuville, Teleilat Ghassul I, Compte rendu des fouilles de l' Institut Biblique Pontifical 1929—1932. Rome 1934, 4° XVIII + 193, Pl. 72. — Köppel Robert S. J., Zur Urgeschichte Palästinas, eine Übersicht aus Geologie, Prähistorie und Archäologie. Rom 1937. Päpstliches Bibelinstitut 4°—65 + 15 Bildertafel und 2 Übersichtstabellen der Geol. Perioden. — Ultimae investigationes de aetate generis humani, Romae 1934, 8°—11 + Tabella: Urgeschichte der Menscheit bis zur vorletzten Zwischeneiszeit. — Praelectiones Geologiae et praehistoriae, Romae 1933, 8°—33. — Die neuentdeckten Neandertalermenschen von Atlit, Biblica 13 (1932) str. 358—362. — »Homo Neandertalensis«, Biblica 17 (1936) 85—93. — Kortleitner Fr. X. Archaeologia biblica[2], Oeniponte 1917. — Benzinger I.. Hebräische Archäologie[3], Leipzig 1927, 8° — VIII + 437 mit 431 Abbildungen. — Obermaier dr. Hugo, Urgeschichte der Menscheit; Herder, Freiburg in Br. 1931, 8° — 347 mit 14 Bildern und 6 Tafeln. — Wooley C. Leonard, Ur und die Sintflut[3], Leipzig F. A. Brockhaus 1930, 8°—137 mit 92 Abbildungen. — Mallon A. S. J., Les dernières phases de l' âge de la pierre et les premiers temps historiques en Palestine, Biblica 14 (1933) 200—211. — Les fouilles de l' Institut Bibliques Pontifical dans la Vallée du Jourdain, Biblica 11 (1930) 1—22. — René Neuville, La nécropole mégalithique d' El-'Adeimeh, Biblica 11 (1930) 249—265. — Anthropos 21 (1926) 625 s.

Kroz posljednjih nekoliko decenija, otkako je uvelike uznapredovala geologija, paleontologija, predhistorija, antropologija, etnologija i poredbena znatnost religija, našao se znatan broj pristaša evolucionizma, koji su htjeli također ove grane znanosti tendenciozno iskoristiti za utvrđivanje svojih evolucionističkih hipoteza s obzirom na podrijetlo čovječanstva i postanka religije, pa da tako pokolebaju historijski ugled Biblije i svrhunaravno objavljene religije.

No kako je poznato, ovom prigodom nijesu ostali prekrštenih ruku ni katolički naučni stručnjaci, nego su se s jednakim marom i spremom dali na proučavanje kompleksa svih pitanja i problema, koji na osnovu rezultata pomenutih znanosti dolaze bilo izravno bilo neizravno u dodir s pitanjem historiciteta Biblije, podrijetla čovjeka i religije. U krugu katoličkih stručnjaka

* Navodim ovdje samo onu literaturu, koju sam stvarno upotrijebio i koja mi je prema skromnim prilikama bila na dohvatu.

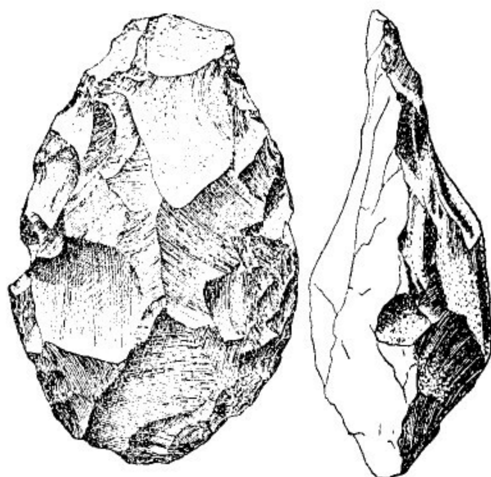
na ovom području priznat je najveći ugled Wilhelmu Schmidtu, članu misijske družbe Riječi Božje (Societas Verbi Divini), sveučilišnom profesoru i sada direktoru lateranskog misijsko-etnološkog muzeja u Rimu, koji je svojim kritično naučnim radom stekao svjetski glas i priznanje, te uzgojio i okupio oko sebe čitavu školu vrsnih stručnjaka na tom polju. Zaslugama napornog, ali i metodički i kritički solidnog rada uspjelo je do danas prikupiti obilje dragocjenih rezultata naučnog istraživanja, što danomice sve evidentnije obaraju u prah neosnovane evolucionističke hipoteze, a s druge strane nailaze na sve jasnije tragove i puteve, koji dovode do zajedničkih vrela historijske istine, iz kojih su crpljeni i historijski podaci Biblije o podrijetlu čovjeka i religije. Osobito su značajni rezultati na području proučavanja života i kulture predhistorijskog čovjeka, prikupljeni sa sviju krajeva svijeta, koji nam osvjetljuju do sada neprovidnim velom zastrto ono doba čovječjeg života na zemlji, o kom nemamo sačuvanih pismenih kulturnih dokumenata, a ipak nam tragovi njegova oruđa, njegova primitivnog načina stanovanja u špiljama i njegove primitivne umjetnosti nepobitno dokazuju, da je i taj čovjek bio biće razumno, homo sapiens, dapače i biće religiozno, kojemu nije bila nepoznata ideja o egzistenciji Boga i besmrtne duše.

Ako su za proučavanje predhistorije važni bilo na kojem mu drago dijelu zemlje nalazi kostura i artefakta, što otkrivaju tragove života predhistorijskog čovjeka, to su bez sumnje od osobite važnosti nalazi predhistorijskog čovjeka na onom terenu, gdje se prema izvještajima Biblije nalazila kolijevka čovječanstva i gdje je bilo prvo pozorište događaja najstarije ljudske povijesti, a to je teritorij prednje Azije, naročito Mesopotamije i Palestine. Zato nije ništa neobično, da se nakon intenzivno razvijenog arheološkog naučnog istraživanja Palestine i susjednih krajeva, što je urodilo dragocjenim rezultatima za ukrepljenje historiciteta mnogih biblijskih događaja, odlučilo započeti na terenu Palestine i susjednih krajeva također s istraživanjem i proučavanjem predhistorijskih tragova ljudskog stanovništva u tim krajevima, ne bi li se i na tom naučnom području moglo štogod naći, što bi osvijetlilo i pripomoglo egzegetsko objašnjavanje biblijskih izvještaja o najstarijem razdoblju čovječje povijesti. I doista, prva nastojanja

na tom području, premda ne sižu još niti punih 20 godina unatrag, donijela su iznad očekivanja uspješne i povoljne rezultate.

I. PREGLED PREDHISTORIJSKIH GEOLOŠKIH DOBA.

Prije nego li počnemo izlagati podatke o predhistorijskim tragovima čovjeka u Palestini, držimo da ne će biti na odmet predočiti shemu geoloških razdoblja zemlje te pregled predhistorijskih kulturnih razdoblja života ljudi na zemlji, da se po tom možemo lakše orijentirati s obzirom na vremenska obilježja nalaza predhistorijskog čovjeka u Palestini. U tom shematskom prikazu dakako da ne ulazimo predaleko u pojedinosti niti u prijeporne teorije o vremenskim granicama pojedinih epoha, u čemu se mišljenja naučnih stručnjaka još uvijek znatno razilaze. Dajemo dakle tek općenitu shemu prema stručnom auktoru H. Obermaieru.[1] U koliko je dakle moguće imati približne predočbe o epohama ili dobama povijesti naše zemlje s obzirom na pojave života na njezinoj površini, možemo na njoj razlikovati ova doba:



Sl. 1. Ručna kam. sjekira iz doba Chelléen (1/3 nar. vel.)

1. P r a d o b a, a r c h a i c u m, a z o i c u m — bez traga organskog života.

2. E o z o i c u m — zora života, jedva zamjetljivi tragovi života, praživi.

3. P r i m a r n o doba — p a l ä o z o i c u m, — prabilje, beskralježnjaci, amfibije.

4. S e k u n d a r n o doba — m e s o z o i c u m, era golemih gmazova, puževa, školjaka, a od bilja crnogorica.

5. T e r c i j a r n o doba — c a e n o z o i c u m, pojavljuju se sisavci i ostalo bilje.

6. K v a t e r n a r n o doba — a n t h r o p o z o i c u m, na zemlji se pojavljuje čovjek. Kvaternarno doba dijeli se opet u više perioda, i to prema ovoj shemi:

---

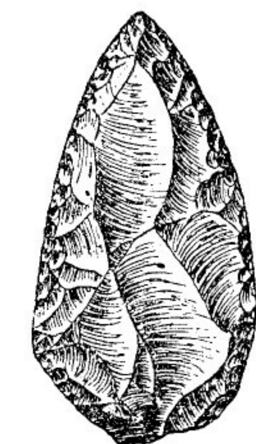
[1] Obermaier Dr. Hugo, Urgeschichte der Menschheit, Freiburg in Br. 1931, str. 249, 263—264, 278. Köppel R. S. J. Praelectiones geologiae et praehistoriae, pars I, sectio 3, Tabulae cum explicatione, Romae 1933, 8° — 33.

A) PALEOLITIK ili DILUVIUM, doba upotrebe grubo obrađenog kamenog oruđa. Ovo se dijeli u tri oveća razdoblja sa svojim manjim odsjecima, i to:

1. Stariji paleolitik:
   a) Prächelléen, pretposljednje interglacijalno doba.
   b) Chelléen,[2] posljednje interglacijalno doba (Sl. 1).
   c) Achelléen, svršetak posljednjeg interglacijala (Sl. 2).
   d) Moustérien, početak posljednjega glacijala (Sl. 3).




Sl. 2. Achelléen kamena ručna sjekira (1/2 nar. vel.)



Sl. 3. Moustérien kamena ručna sjekira (2/3 nar. vel.)

2. Mlađi paleolitik:

a) Aurignacien b) Solutréen	u Mediteranu stariji Capsien	trajanje posljednjega glacijala.
c) Magdalénien d) Azilien i Tardénoisien	u Mediteranu mlađi Capsien	prelaz u sadašnje geološko doba.

B) MESOLITIK, prelaz iz diluviuma u ALLUVIUM. Ovo se doba može podijeliti u dva razdoblja:

a) Yoldia, vrijeme kopnenja ledenjaka.

b) Ancylus, vrijeme formiranja terena stepskih nizina i mora sjeverne zemaljske hemisfere nakon silnih poplava od kopnenja ledenjaka.

C) NEOLITIK, mlađi ALLUVIUM, te se dijeli u:

a) Raniji neolitik, nazvan litorina ili climaoptimum.

b) Srednji ili puni neolitik, mlađe litorina doba, prelaz u bakreno doba — halkolitik.

---

[2] Nazivi: Chelléen, Prächelléen, Achelléen izvedeni su prema imenu mjesta Chelles istočno od Pariza, gdje je otkriven tipični nalaz predhistorijske kulture, t. j. grubo obijena ručna kamena sjekira (Faustkeil, Fäustel); analogno su izvedeni i drugi nazivi. Isp. Obermaier, n. dj. 184—185.

c) Kasni neolitik zajedno s prelazom u brončano ili historijsko doba.

d) Svršetak brončanog doba i prelaz u željezno doba sadašnjosti.

Što se tiče približnog određivanja vremena, od kada do kada je trajalo koje doba, vladaju među geolozima razna mišljenja, tako da stavljaju kao najbližu granicu svršetka paleolitika u vrijeme oko 12000 godina pr. Kr. Mesolitik stavljaju otprilike između 12000—6000 pr. Kr., a trajanje neolitika od 6000—2000 godina pr. Kr., u kom razdoblju u vrijeme između 4000—3000 godina pr. Kr. pojavljuje se upotreba bakra, a u vrijeme između 2500—1200 pr. Kr. pada brončano doba sa tri faze: I, II, III brončano doba, i napokon od 1200 dalje željezno doba. To je računanje dakako veoma relativne vrijednosti, te približno vrijedi za Evropu, dok za prednju Aziju drži se da ove granice valja pomaknuti otprilike za pol milenija ili za jedan, a možda i više milenija dublje u starinu. R. Köppel drži, da se za relativno određivanje predhistorijskih perioda Palestine prema onima u Evropi može sa sigurnom vjerojatnošću postaviti kao pravilo: posljednji pluvijal Palestine vremenski je paralelan s posljednjim glacijalom Evrope. To je mišljenje uostalom zastupao već H. Vincent O. Pr. u svom djelu: Canaan d' après l' exploration recent, Paris 1907. Ispravnost ovog načela potvrđuju i brojni nalazi novijih iskapanja na području nekadašnje Babilonije i u Palestini.[3]

II. NALAZI PREDHISTORIJSKOG ČOVJEKA U PALESTINI.

Preglednu orijentaciju u poznavanju predhistorije Palestine daju nam djela ovih auktora: Paul Karge, Rephaim, die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens, Paderborn 1925, koji osobito osvjetljuje pitanje dolmena i religijsko historijske probleme, te zahvaća i daleko u paleolitik; M. Blanckenhorn, Die Steinzeit Palästina-Syriens und Nordafrikas (3 Teile, Land der Bibel B. III, Hft 5, 6 i IV, 1); R. Neuville, koji je objelodanio popis prehist. nalaza u Palestini u »The Journal of the Pal. Orient. Society«, IX (1929) 115; R. Köppel S. J., Zur Urgeschichte Palästinas, Rom 1937, koji daje najnoviji kompletni pregled literature i predhistorijskih nalaza u Palestini.

Među prve pokretače intenzivnog istraživanja predhistorije na području Palestine pripada Alexis Mallon D. I., koji je već g. 1921 i 1922 pribrao znatnu zbirku predhistorijskih nalaza kamenog oruđa, sabranog u Jerusalemu, Ramalli, Naplusu, Nazaretu, Šuqba špilji, Tanturu, Etamu, Ramlehu, Jafi, Sahl ed-Dra'a (kraj Mrtvog mora). O tim je nalazima objelodanio svoj prikaz u »Mélange de l' Université Saint Joseph«,

[3] Woolley C. Leonard, Ur und die Sintflut[3], Leipzig 1930; Mallon A. S. J. — Köppel R. S. J. — R. Neuville, Teleilat Ghassul I, Rome 1934. Köppel R. S. J. Zur Urgeschichte Palästinas, Rom 1937, str. 3 i 16.

Beyrouth 1925, t. X, fasc. 6 (sep. 34 str. i 8 tabela ilustracija). Hronološki poređaj nalaza, prema tadašnjem stanju nauke, fiksirao je Mallon samo provizorno u: a) paleolitik I; b) paleolitik II; c) mesolitik (protoneolitik); d) neolitik; e) eneolitik.[4] To su bili skromni počeci predhistorijskog istraživanja u Palestini, koji su dali poticaj kasnijim istraživaocima, da sistematski proslijede na započetom radu. Stoga ćemo rezultate istraživanja prikazati sistematski, prema razdobljima u koja valja svrstati dotične nalaze.

1. Nalazi iz doba paleolitika.

Prvi nalaz predhistorijskog čovjeka u Palestini otkrio je francuski učenjak F. Turville-Petre g. 1925 u špilji Ez-Zuttijeh nedaleko mjesta Tabgha u dolini riječice Wadi-'Amud, što utječe na zapadne strane u Tiberijadsko jezero. Po kraju nalaza prozvan bi taj čovjek »Homo Galilaeus«. Po sudu antropologa taj skelet potječe od ženskog individua i pripada rasi Neandertalca, dakle kao i »Krapinski čovjek«.[5] Pokraj istog nalaza pronađeni su nedugo poslije toga u špilji Mughareth el-Emireh u sloju Moustériena i mlađeg paleolitika ostaci jelena, gazele, divokoze, divljega goveda, divljega konja, deve i nosoroga. Podalje u unutrašnjosti, u špilji Mughareth ez-Zuttijeh, našao je isti istraživalac ostatak druge čovječje lubanje, i to gotovo potpunu čeonu kost s prednjim dijelom desne jagodične kosti i dva fragmenta klinaste kosti, sve to u diluvijalnom mulju s karakterističnim ostacima Moustérien kulture (Sl. 4 i 5), a ispod sloja s ostacima kasnijeg neolitskog, odnosno brončanog historičkog doba.[6]

Obilatim predhistorijskim nalazima urodilo je iskapanje Miss Dorothy A. E. Garrod g. 1928 u špilji Šuqbau Wadi en-Natuf sjeverno od grada Lydda, 27 klm sjeverozapadno od Jerusalema.[7] Tu je ispod modernog sloja razvalina otkri-

---

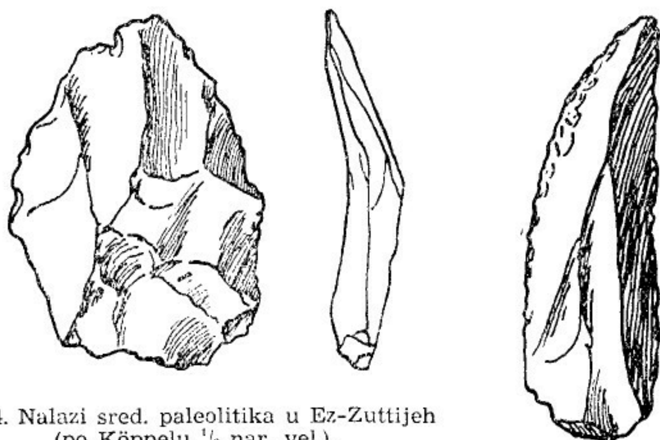
[4] Anthropos 21 (1926) str. 625 s.

[5] Köppel R., Die neuentdeckten Neandertalermenschen von Atlit, Biblica 13 (1932) str. 358; isp. Biblica 6 (1925) 326—330; Biblica 17 (1936) 85—93; Köppel R., Ultimae investigationes de aetate generis humani, Romae 1933, str. 9—10; Obermaier H., n. dj. 249.

[6] Obermaier H., n. dj. 249; Köppel R., Zur Urgesch. Palestinas. Taf. 11—12.

[7] Obermaier H., n. dj. 250; Mallon A. S. J., Les dernières phases de l'âge de la pierre et les premiers temps historiques en Palestine, Biblica 14 (1933) 200.

vena naslaga posljednjega kapsijskog razdoblja s mnoštvom geometrijskih mikrolita i sa više dosta oštećenih približno jednakih skeleta. Ovi su skeleti bili pokopani u položaju pritegnutih koljena (Hockerstellung), ponegdje smješteni kraj ognjišta, te potječu od malene rase s dugoljastom lubanjom. Ispod ove naslage slijedi sloj tvrdog crvenog mulja, a ispod njega crvena okamina, u kojoj se bez reda nalazilo kostiju i kamenog oruđa iz doba Moustériena.[8]



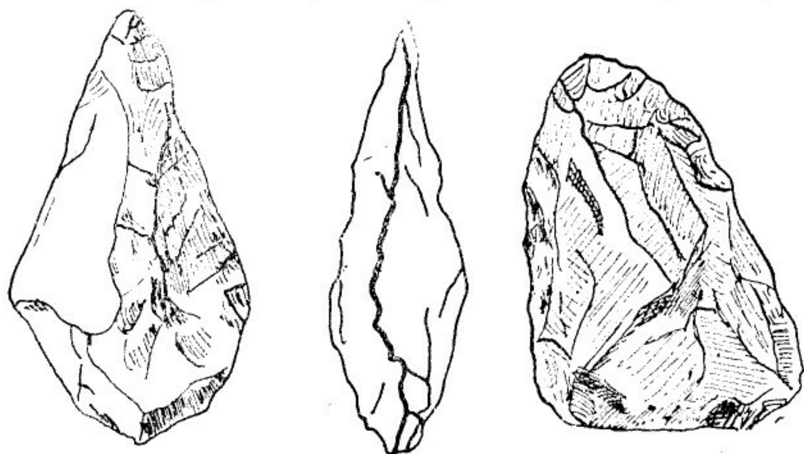
Sl. 4. Nalazi sred. paleolitika u Ez-Zuttijeh (po Köppelu ½ nar. vel.).

Nedugo poslije toga, u mjesecu lipnju g. 1929 poduzeta su iskapanja u špilji M u g h a r e t h e s - S u k h u l, 3 klm istočno od Atlit-a na zapadnom obronku gore Karmel, od naučnih društava: »British School of Archeology« i »American School of Prehistoric Research«, uz sudjelovanje Miss D. E. A. Garrod (Newham College, Cambridge). Kod ovog je iskapanja važno, što su otkriveni redom točno sačuvani karakteristični stratigrafski slojevi počevši od recentnog na površini, za kojim slijede: kasnokapsijski, kapsijski (mlađi paleolitik), zatim srednji sloj Aurignac i napokon Moustérien. U ovom potonjem nađen je najprije skelet trogodišnjeg djeteta, i to između mesolitskog i gornjeg staropaleolitskog geološkog sloja, pa prema tomu i taj nalaz pripada tipu neandertalske rase.[9]

G. 1932 nastavila su se iskapanja u istoj špilji pod stručnim vodstvom Teodora D. Mc C o w n (Berkeley, Kalifornija), J. R. B o s t o n-a (Harvard University) i T. P. O' B r i e n-a

[8] Obermaier H., n. dj. 250.
[9] Biblica 13 (1932) 358—359.

(University College London). Dne 30 travnja iste godine pronađena su 3 čovječja skeleta, zatim dne 2 svibnja četvrti, a 3 svibnja peti skelet. Skeleti su nađeni u dubini od 2—2,5 m u čvrstoj okamenjeloj ljupini oko kostiju, tako da je tek polako uspjelo da ih izvade. Kod toga bi jedna lubanja znatno oštećena, druge dvije lubanje su bolje sačuvane s donjom čeljusti,



Sl. 5. Nalazi kam. sjekira u Ez-Zuttijeh (lijevo) poređeni sa Chelléen u Adlun-u (1/2 nar. vel.).

dok od preostalih dvaju skeleta nisu pronađene lubanje. Koliko je do sada utvrđeno, lubanje ovih skeleta imadu također karakteristiku neandertalske rase, premda inače pokazuju također prelaz k današnjoj čovječjoj rasi. Oruđe nađeno u blizini tih skeleta, prema mišljenju R. Neuville-a i A. Mallon-a, upućuje na kulturu Moustérien-a.[10] Ovi su nalazi tijekom daljnjeg iskapanja do 30 svibnja 1932 g. bili popunjeni otkrićem još triju skeleta, a g. 1933 još jednoga, tako da je svih skeleta bilo ukupno deset, i to 6 od njih zajedno s lubanjama. Zbog izrazito jakog prognatskog karaktera lica i neznatne strmine čela, a pored toga je sačuvana i donja čeljust, drži se da su ovi skeleti znatno mlađi od onoga u Ez-Zuttijeh. Na mlađu dob upućuje i proizvodnja oštrice (faustkeilartiges Werkzeug).[11] Sloj pak kasno kapsijski veoma je sličan onom u špilji Šuqba, samo što je obilniji s obzirom na nalaze koštanog oruđa, kao n. pr. šila, kopljani šiljci, odlomci harpune itd. Osobito je karakterističan nalaz skulptura čovječje glave na mekanom va-

[10] Biblica 13 (1932) 359.
[11] Biblica 13 (1932) 359, ips. Biblica 17 (1936) 85.

lutičastom kamenu predočujući lice sa dosta širokim nosom, debelim usnicama i dugoljastim očima. Kraj toga nalazio se još probušeni koštani štap, koji imade na vrhu plastičnu rezbariju jelena. Oba dakle nalaza nose obilježje sitne umjetnosti kasnoga kvaternarnog razdoblja mlađeg paleolitika (Aurignac, Solutréen, Magdalénien, Azilien, odnosno Capsien).[12]

Tragove donjeg paleolitika (Achelléen) utvrdio je također R. Neuville istraživanjem iskopina kod Umm Qatafa (kraj Betlehema).[13]

Napokon g. 1934 i 1935 pronašao je R. Neuville u špilji El-Kafze (na Mons Precipitii) blizu Nazareta još 6 (šest) čovječjih lubanja s drugim dijelovima čovječjih kostiju u dubini od 6 m iz doba Moustérien sloja.[14]

U svemu dakle nađeno je na teritoriju uže Palestine ostataka skeleta od 18 individua predhistorijskog čovjeka.

U neposrednom susjedstvu Palestine na sjeveru, t. j. u Siriji otkriveni su također na više mjesta tragovi starijeg paleolitika kod Sidona i Beiruta. Tako n. pr. na Kapu od Beiruta pojavljuje se Chelléen i Achelléen. U fosilima na Ras el-Kelb na libanonskoj željezničkoj pruzi nalazi se na jednom mjestu tipična ručna kamena sjekira Moustérienskog tipa s ostacima životinjskih kostiju iz toga razdoblja.[15]

Iza doba mlađeg paleolitika važan je nalaz u špilji Antelias sjeveroistočno od Beiruta u Siriji. U sloju Aurignac-Capsien doba nalaze se ostaci kostiju pantere, močvarnog risa, sirskog medvjeda, bisona, sinajskog kozoroga, divljega konja i dr. Okamine čovječjih kostiju u tom sloju upućuju na ostatke najmanje triju individua čovječjih skeleta. No značajno je, da se na većini tih kostiju zapaža ne samo to, da su bile razbijene poput životinjskih, nego da nose na sebi tragove ozleda i ogrebotina od rezanja, koje daju naslućivati na kanibalizam.[16]

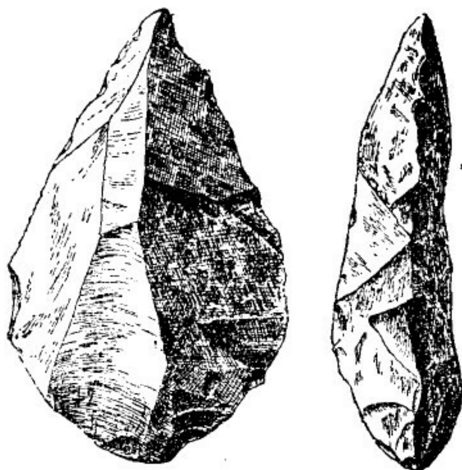
Tragovi zone mlađeg paleolitika (Aurignac) zapažaju se nadalje u predhistorijskim nalazima i dalje prema sjeveru Sirije od grada Aleppo do Biredžik-a na gornjem Eufratu, zatim na području gornjeg Tigrisa u sjeveroistočnom Iraku ne-

---

[12] Obermaier H., n. dj. 250.
[13] Biblica 14 (1933) 200.
[14] Biblica 16 (1935) 58—73; isp. Biblica 17 (1936) 85, 88; Verbum Domini 17 (1937) 345.
[15] Obermaier H., n. dj. 249.
[16] Obermaier H., n. dj. 250.

daleko mjesta Sulaimani istočno od Zagros gorja u špilji Zarzi u dolini Cham-Tabin. Nedaleko odavle u Dark-Cave kod Hazar-Merd našlo se ispod mlađeg paleolitika također tragova dobro razvijene Moustérien kulture iz starijeg paleolitika. U nalazištima pak sjeverno-arapske pustinje u pravcu između Ramadi i Ammana pojavljuje se 3 m ispod diluvijalnoga šljunka dapače i trag Chelléen kulture, dakle drugog razdoblja starijeg paleolitika.[17]

Osim toga imade paleolitskih nalaza na mnogo mjesta u Transjordaniji, i to u mjestima Ma'an-Petra, Šobek te drugdje u Moapskoj i Amonskoj. Važni su nadalje nalazi paleolitika u okolini Jerusalema u nizini Rephaim, na brdu Scopus (sjeverno od Jerusalema), u El-Bire, Tel el-Nasbe te u gorju Buke'a (Sl. 6).[18]



Sl. 6. Paleolitska kam. sjekira u El-Buke'a.

Iz svega se dakle vidi, da područje Palestine i susjednih joj krajeva (Sirije, Mesopotamije i Arabije) pruža obilje nesumnjivih dokaza, da su ti krajevi u razdobljima starijeg paleolitika bili naseljeni predhistorijskom rasom ljudi, i to po starosti u najmanju ruku savremenika neandertalskog tipa. Među antropolozima razilaze se tek mišljenja u točnijem određivanju, kojem bi razdoblju paleolitika imali pripadati nađeni skeleti. R. Neuville smatra naime samo nalaz kod Umm Qatafa nesumnjivo Achelléenskog karaktera, a »Homo Galilaeus« u Wadi-'Amud te onaj u Sukhul-u kod Atlita i u El-Kafze da pripadaju neandertalskoj rasi Moustérien doba, u čemu se s njim slaže i R. Köppel. Naprotiv znatan broj uvaženih antropologa, kao n. pr. Germer, Durand, Zumoffen, Vincent, Neo-

[17] Obermaier H., n. dj. 250 s.
[18] Benzinger I., Hebräische Archäologie³, Leipzig 1927, str. 37 s.

phytus, Blanckenhorn, Obermaier, Mac Curdy, Thomsen, tvrde da rečeni nalazi čovječjih skeleta zajedno s onima u Siriji pripadaju tipu Chelléen, ili barem Achelléen.[19] Gornjem pak paleolitiku, po mišljenju R. Köppel-a i Neuville-a, pripada nalaz u Mughareth el Wadi kraj Atlita, pronađen g. 1929 od Miss D. Garrod.[20]

2. Nalazi iz doba mesolitika.

Budući da je vrlo teško razlikovati svršetak mlađeg paleolitika od mesolitika, to bi se zapravo već gore spomenuti nalazi Miss D. Garrod u Mughareth Wadi u špilji Šuqba po svom vanjskom obilježju mikrolitske kulture mogli ubrajati u razdoblje mesolitika. No u točnijem smislu riječi svrstava se u kategoriju mesolitika već spomenuti nalaz Miss D. Garrod iz g. 1928 u Wadi en-Natuf nedaleko grada Lydda, pa jer je to za sada jedini nalaz, u kom je reprezentiran izraziti mesolitik Palestine, nazvala ga je »Natoufien«. Sastoji se poglavito od mikrolitskog oruđa, sličnog onome u razdoblju Tardénoisien. Razdijelila ga je u četiri razdoblja istog imena:

a) Natoufien I, koji leži niže od Atlita, paralelan donekle s nalazima koji se nadovezuju na sloj Magdalénien u špilji Erq el-Ahmar u judejskoj pustinji. Oštrice su mu dosta jake, dugačke obično po 3 cm.

b) Natoufien II, koji leži iznad Atlita, u špilji Tor-Abu-Sif u judejskoj pustinji. Oštrice su mu kraće, oko 2 cm, koštano oruđe dolazi rjeđe.

c) Natoufien III, paralelan s nalazom u špilji El-Khiam (B) u judejskoj pustinji iz svršetka Tardénoisien. Pokraj malih kamenih nožića nađen je šiljak sa dva simetrična zareza, očevidno neka vrst strjelice.

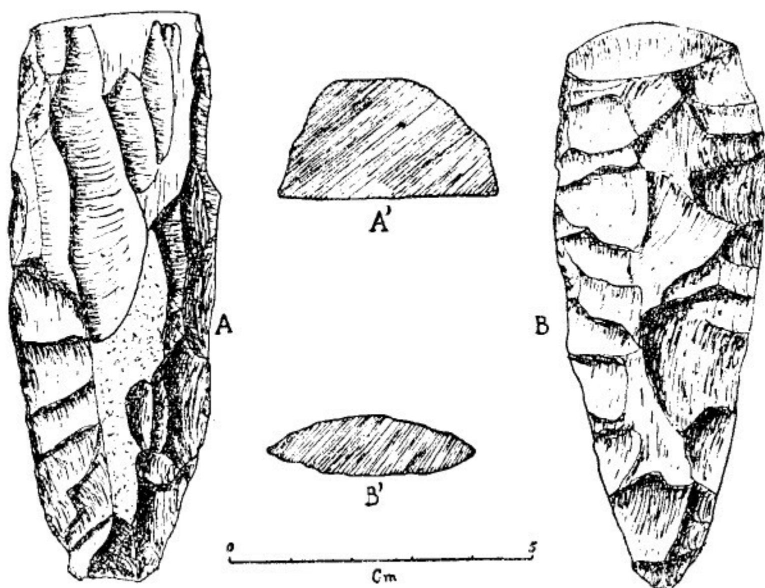
d) Natoufien IV, paralelan s nalazom u špilji El-Khiam (A), gdje se uz male nožiće našla strjelica nasađena na dršku i sjekirica tipa Tahounien, koji se pojavljuje u Palestini dosta često.

U Natoufien-u nema nalaza zemljanog posuđa. Zato ga smještaju u doba između 15000—10000 godina pr. Kr.[21]

---

[19] Biblica 13 (1932) 260 s; isp. Köppel R. S. J., Zur Urgeschichte Palästinas, str. 16.
[20] Biblica 14 (1933) 200; isp. Biblica 13 (1932) 358.
[21] Biblica 14 (1933) 200—201.

Na Natoufien neposredno se u Palestini nadovezuje Tahounien razdoblje, karakteristično po posebnom tipu kamene sjekirice, pomno poprečno okvrcane, ali neizbrušene. To je posebno distingvirana grupa, nazvana tako od R. Neuville-a po Wadi Tahouneh kraj Tell el Foul sjeverno od Jerusalema (Sl. 7). Susreće se duž čitavog područja Palestine, od Sirije sa sjevera prema jugu sve do Negeba. Nosioci Tahounien oruđa



Sl. 7. A) kameno dlijeto iz Tel. Ghassula uspoređeno sa B) kam. sjekiricom tipa Tahounien (nar. vel.).

bili su očevidno nomadi, nastanjeni na obroncima gora, jer se gotovo nigdje uz ovu kulturu ne nalazi traga kakvog zemljanog posuđa.[22] No ta činjenica ne isključuje mogućnost, da u istom vremenskom razdoblju nalazimo na nižem terenu, podesnom za agrikulturu, već znatno razvijenu glinenu keramiku, koja se pojavljuje u neolitsko doba.

Ako usporedimo dosele spomenute slučajeve nalaza predhistorijskoga čovjeka u Palestini i njezinoj bližnjoj geografskoj okolici, to vidimo, da ona i brojem i raznovrsnošću nalaza srazmjerno prema svom uskom području znatno natkriljuje broj nalaza predhistorijskog čovjeka u ostalim geografskim

[22] Biblica 14 (1933) 201—202.

predjelima zemlje. To je bez sumnje znak, da je u doba paleolitika ovaj teren bio znatno intenzivnije naseljen, negoli drugi dijelovi zemlje, a vjerojatno da su ovdje i vremenski prije došli do svoje faze razvitka pojedini paleolitski stepeni kulture, negoli u drugim krajevima. Stoga i ovaj intenzitet kao da nas u neku ruku upućuje na pravac, da jamačno nije odavle daleko prakolijevka čovječanstva, odakle se ono raširilo po ostalim krajevima svijeta. No u znatno intenzivnoj mjeri upućuju nas na to još daleko brojniji spomenici Palestine i susjednih joj krajeva iz doba n e o l i t i k a.

3. Nalazi iz doba neolitika.

Opća je karakteristika ovog doba, da kameno oruđe dobiva sve dotjeraniji oblik, te u opreci prema onom u paleolitiku, koje je samo okvrcano, sada postaje brušeno, znatno bogatije oblicima i udesbom prema specijalnoj svrsi, kao n. pr. kamene sjekire, dlijeta, noževi, pile, srpovi itd. Osim toga pridolazi obilje oruđa načinjenog iz životinjskih kostiju i rožnatog materijala, kao n. pr. bodeži, strjelice, šila, igle itd. Što se tiče gospodarstva, zapaža se očevidno, da čovjek prelazi iz nomadskog stanja, gdje je vodio zbirno gospodarstvo, sve više u sjedilačko, i to zbog toga, jer se počinje u ovom razdoblju baviti agrikulturom i timarenjem domaćih životinja, što po svojoj prirodi zahtijeva stalno boravište. U pogledu stanovanja pored prirodnih špilja počima graditi najprimitivnije oblike kuća, prizidanih na obronke brda, od grubog kamenja ili sušene gline, a u podvodnim i močvarnim krajevima kuće na drvenim stupovima (Pfahlbauten — sojenice). Naročito se opaža napredak u keramici, jer se pojavljuju najprije oblici kamenog posuđa iz bazalta i diorita, a zatim iz gline bez politure, koje se tijekom vremena sve više dotjeruje i svojim vanjskim oblicima i ornamentikom.

Najtipičniji spomenici neolitskog doba jesu tri vrste megalitskih građevina, i to:

a) D o l m e n (od bretonskog »dol« = stol, »men« = kamen), kameni stol. On se sastoji od dvije (rijetko) ili od tri uspravno postavljene kamene ploče, koje među sobom zatvaraju prizmatički prostor, a odozgo je na njih horizontalno položena kamena ploča, koja daje građevini oblik stola. Katkada nala-

zimo dolmene pokrivene sa dvije kamene ploče, pa u tom slučaju imamo dvostruki dolmen. Orijentirani su obično tako, da je otvorena strana okrenuta prema sjeveru.

b) Menhir (od bretonskog »men« = kamen, »hir« = velik). To su golemi monolitni stupovi 2—3 m, a katkada i 7—8 m visine. Značenje tih menhira još nije potpuno istraženo. Drži se, da su u vezi s kultom pređa, no svakako da nisu bez religioznog značenja.[23] Jedan tipični ovakav menhir nađen je u Palestini u mjestu El-Mereighat istočno od Madabe u Transjordaniji.[24]

c) Cromlech (od bretonskog »crom« = zaokružen, »lech« = kamen). To je treća vrst megalitskih spomenika, koji se sastoje od čitave skupine menhira poredanih u obliku kruga. Nerijetko dolaze »cromlech« u vezi s »dolmenom« tako, da se dolmen nalazi u sredini cromlech kruga. Stručnjaci prehistorije saglasni su u tom, da su dolmeni i cromlech svakako nadgrobni spomenici, koji su služili zato, da se na njima vrši neki religiozni kult pokojnika.[25]

U posljednje doba unatrag nekih 20 godina donijela su iskapanja i istraživanja predhistorijskih nalaza iz neolitskog doba na području Palestine i susjednih krajeva mnoštvo veoma zanimljivih otkrića, u kojima su zastupani svi mogući spomenici i tipovi neolitske kulture. Najveće obilje otkrića dale su iskopine poduzete od Papinskog Biblijskog Instituta u Jerusalemu, i to na terenu Teleilat Ghassul-a u Transjordaniji nasuprot Jerihonu, sa sjeverne strane Mrtvog mora. Radnje iskapanja započete su g. 1929 pod vodstvom uvaženih arheologa i predhistorika A. Mallon-a D. I., R. Neuville-a i R. Köppel-a D. I.[26]

A) Spomenici megalitske kulture u Teleilat Ghassulu i okolici.

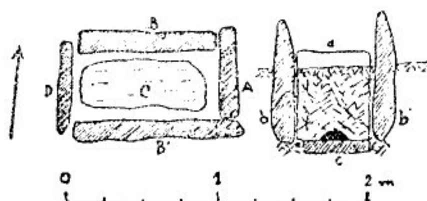
Prvo što upada u oči u okolici Teleilat Ghassula, koji se nalazi na obroncima gorja Belka istočno od Jordana otprilike u visini od 110 m nad razinom Mrtvoga mora, odnosno —285 m ispod razine Sredozemnoga mora, jesu brojni spomenici me-

---

[23] Obermaier H., n. dj. 287.
[24] Benzinger I., n. dj. 39, 318 ss; Malon-Köppel-Neuville, Tel. Gh. I 158.
[25] Benzinger I., n. dj. 39s, isp. Obermainer H., n. dj. 285 i 287.
[26] Biblica 11 (1930) 1—22.

galitske kulture, dolmeni, na donjim obroncima gorja Adžlun te moapsko-amonskog gorja Belka i Kerak. Uopće je ova vrst megalitske kulture brojno zastupana duž Transjordanije, počevši od podnožja gorja Hermon na sjeveru pa sve do Keraka na jugu, s istočne strane Mrtvoga mora. Kod toga je značajno, da dosta rijetko dolaze osamljeni dolmeni, nego obično dolaze u ovećim skupinama, gdjekada do 50 na okupu, a kod mjesta El-Mereighat (zapadno od Madabe) ima ih dapače oko 150 na okupu. Dosta su brojni također u dolinama rijeka Jabok i Jarmuk, što pritječu s istočne strane u rijeku Jordan.

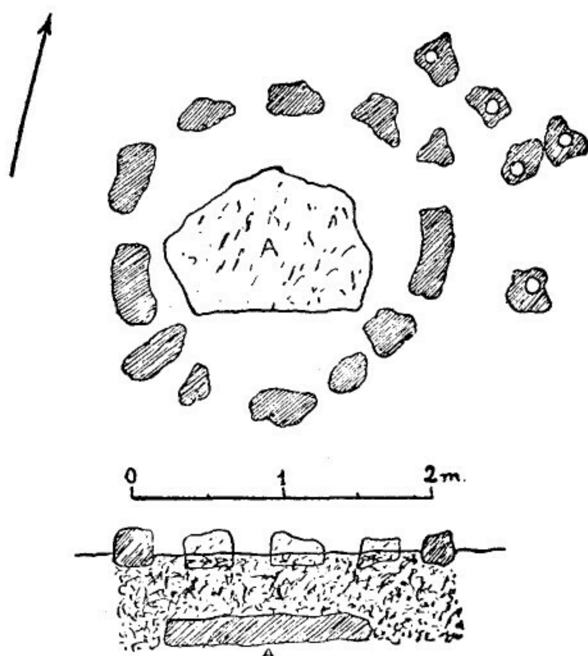
U okolici Teleilat Ghassul-a u Wadi 'Adeime, pored kojih stotinu običnih, imade nekoliko tipičnih dolmena, koji su odozgo pokriveni sa dvije kamene ploče (Pril. sl. 8), a neki se ističu i svojom naročitom veličinom. Prosječne dimenzije tih dolmena jesu: 2,50 m dužine, 2 m širine, 1,50 m visine (Pril. sl. 9). Ima dolmena koji znatno nadmašuju ove dimenzije. Na pr. imade jedan sa 3,50 m dužine, 2,50 m širine i 2 m visine (Pril. sl. 10).[27] No imade i dolmena i manjih od normalnih dimenzija, ali ipak ne idu ispod 75 cm dužine, 50 cm širine i 50 cm visine. Čitava grupa malih dolmena nalazi se 2 klm južno od Wadi 'Adeime. Ovi imadu oko 1,25 m dužine, 75 cm širine, a iz zemlje vire tek 25 cm visine, dok je ostali dio visine (35 cm) postranih vertikalnih kamenih ploča u zemlji (Sl. 11). Ovi su mali dolmeni važni zbog toga, jer se u njima ipak našlo tragova ljudskih kostiju. Oni dakle predočuju čitavu jednu nekropolu, pa se prema tomu sa sigurnom analogijom smije zaključiti, da su i veliki dolmeni služili u svrhu sahranjivanja mrtvih, premda danas u njima nema više ni traga ljudskim skeletima, što napokon nije i ništa neobično, kad su ti veliki dolmeni s jedne strane (obično sjeverne) sasvim otvoreni.



Sl. 11. Mali dolmen: DBAB shema, C kamena ploča na dnu ispod koje je grob.bab presjek, c dno od kam. ploče ispod koje je grob.

[27] Biblica 11 (1930) 250—252; 264 i tab. I.
[28] Mallon-Köppel-Neuville, Teleil. Ghassul I, 157, isp. Benzinger I., n. dj. 39.

Pored dolmena nalazimo u Transjordaniji i drugu vrst spomenika megalitske kulture, a to su golemi, masivni uspravni kameni stupovi, po imenu m e n h i r. Tih imade naročito mnogo u dolini na južnoj obali rijeke Z e r k a M a 'i n i, kako je već spomenuto, u Mereighat-u kraj Madabe (Pril. sl. 12), praćeni dakako mnoštvom dolmena.[28] Kako je rečeno, ovi spomenici ima-



Sl. 15. Shema malih cromlech-a i presjek u El-'Adeime.

du svakako neko religiozno značenje, premda im ono do danas još nije točno utvrđeno. U posljednje vrijeme priklanjaju se biblijski arheološki stručnjaci (A. Mallon, R. Neuville, R. Köppel, I. Benzinger) sve više mišljenju, da će ovi menhir megaliti biti identični s onim što nam se kod Hebreja spominje u povijesnim knjigama Sv. Pisma St. Z. pod imenom »masseba« (מצבה = kameni stup) kao mjestima religioznog žrtvenog kulta, pa bi prema tomu »massebe« bili ostaci predhistorijskih menhira[29] (Pril. sl. 13).

[29] Mallon-Köppel-Nuville, Teleil. Ghassul I, 155 i 157; isp. Benzinger I., n. dj. 39.

Napokon je u Palestini dosta brojno zastupana i treća vrst megalitskih spomenika, »cromlech«, t. j. kameni krugovi, što ih nalazimo ne samo s istočne strane Jordana, kao n. pr. na području gorja Belka (Pril. sl. 14), nego i u zapadnoj Palestini, n. pr. na gori Karmelu. Dimenzije tih palestinskih cromlech-a su različite; u veličini promjera variraju između 60 m (kao n. pr. oni na Karmelu)[30], pa sve do sasvim malih s promjerom od 5,30 m, kakvih imade u okolici Teleilat Ghassula u El 'Adeime i u Wadi Tarafa (Pril. sl. 16).[31] Kako se kod ovih posljednjih uspostavilo, ni to nisu ništa drugo nego spomenici skupnih grobova, pogotovu jer su nerijetko spojeni s dolmenom ili menhirom, koji stoje u sredini cromlech-a. Po tom se analogno zaključuje, da su i cromlech s velikim promjerima do 60 m megalitski spomenici skupnih groblja, gdje se također vršio vjerski kult prinašanja žrtava. U vezi s ovim cromlech kamenim krugovima nameće se biblijskim arheolozima problem, nisu li oni identični s pojmom hebrejskih »gilgal« (גלגל = krug), što se također u Sv. Pismu spominju.[32]

B) Nalazi neolitskog kamenog oruđa.

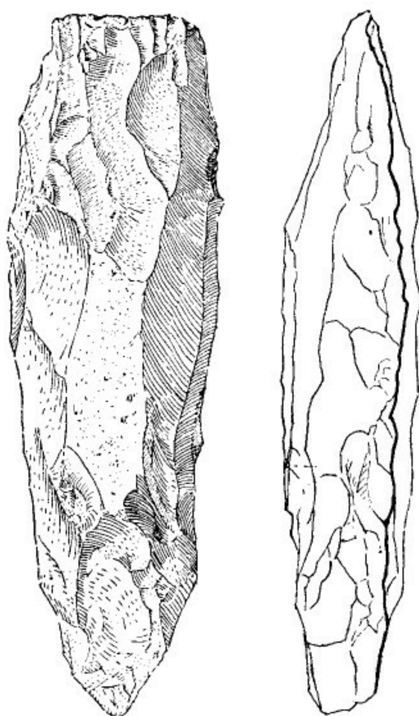
Druga vrst predhistorijskih nalaza iz neolitskog doba u Palestini jesu najraznovrsniji oblici kremenog oruđa, koje se znatno razlikuje u dotjeranosti od kamenog oruđa iz paleolitskog doba. U tom pogledu opet su iskopine u Teleilat Ghassulu pružile za proučavanje veliko mnoštvo objekata mikrolitske kulture. Kao materijal za izradbu oruđa služio je kremen iz obližnjih, par klm udaljenih moapskih gora, pretežno smeđe ili sive boje, veoma čvrst, podesan za izradbu dlijeta, sjekira, svrdla, noževa, strugaljka, šiljaka za strjelice, diskosa i drugog oruđa. Posebno je značajna izvedba kremenih dlijeta, istesanih pretežno u smjeru dužine, što dosižu do 18 cm dužine, a 2—3 cm širine (Sl. 17). Ova vrst izradbe nema paralelne analogije iz ovog doba u Evropi, dapače ni u Palestini. Dosta je n. pr. usporediti izradbu dlijeta provenijencije iz Teleilat Ghassula i oblika sjekirice tahounien provenijencije (kod

---

[30] Benzinger I., n. dj. 40.
[31] Biblica 11 (1930) 255—257.
[32] Benzinger I., n. dj. 41.

Tel el-Foul sjev. od Jerusalema), pa se može vidjeti očita razlika.[33] (ispor. sl. 7, str. 13).

Oštrice noževa variraju između 4—12 cm dužine te 8—15 mm širine. Rijetko dolaze noževi s dvostrukom oštricom, kao u tahounien i u kananejskoj kulturi, nego su obično na drugoj strani tupi, da budu podesni za držanje (Sl. 18). Od kamenja se u ovom doba priudešavaju i srpovi i pile (Pril. sl. 19). Diskovi su posve nalik na one iz više Achelléen kulture u Palestini, kao n. pr. u Umm Qatafa.[34] Šiljci strjelica od kremena dosta su rijetki nalaz u Teleilat Ghassulu i dosta rudimentalno izrađeni, jer se ovo pučanstvo vrlo malo bavilo lovom, nego pretežno agrikulturom i obrtom.[35]



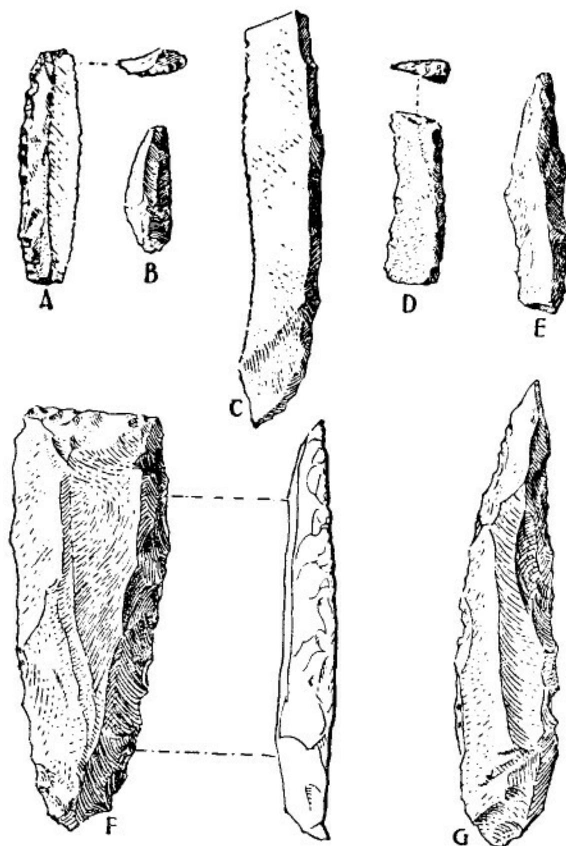
Sl. 17. Kremeno dlijeto iz Teleil. Ghassula, ½ nar. vel.

Pored kremena služilo je kao materijal za izradbu nožića i vulkansko staklo, zatim bazaltno kamenje i diorit, osobito za izradbu brušenih sjekira, mlinova (Sl. 20), posuđa, motika i drugih predmeta potrebnih za kućanstvo i agrikulturu.[36]

Promotri li se značaj mikrolitske kulture u Teleilat Ghassulu, može se vidjeti njezina osebujnost i razlika od istovremenih drugih neolitskih kultura u Palestini. Jedino pokazuju srodnost s mikrolitskom kulturom Teleilat Ghassula nalazi u Umm Qatafa, Kefr Tas, Schal el-Koussin i Khirbet es-Soma'a na egipatskoj granici. Međutim ove potonje još nisu sistematski pro-

[33] Mallon-Köppel-Neuville, Teleil. Ghassul I, 59 i 65.
[34] Isti str. 61.
[35] Biblica 11 (1930) 140.
[36] Mallon-Köppel-Neuville, Teil. Ghassul I, 63, 66—75.

učene. Ipak se čini, da ta kultura nije sasvim autohtona, premda se ne bi moglo ustvrditi, da se neposredno nadovezuje bilo na mesopotamsku, bilo na egipatsku.[37]



Sl. 18. Neolit. nožići A—D; E dio srpa; F dlijeto; G svrdlo, ²/₃ nar. vel.

C) Nalazi koštanog oruđa.

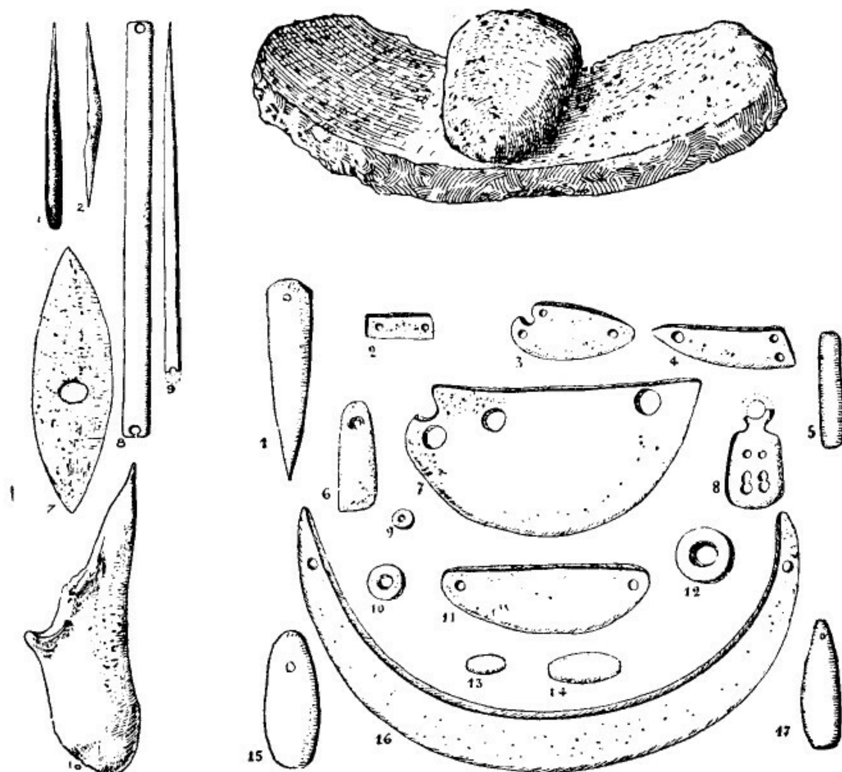
U Teleilat Ghassulu nađeno je nadalje mnogo raznovrsnog koštanog oruđa, koje također spada u bitno obilježje neolitske kulture. To koštano oruđe načinjeno je ponajviše iz dugačkih životinjskih kostiju, podesnih da se izbruse u oblike šiljaka, šila, igle, bodeža, noževa itd. (Sl. 21), i to u raznim duljinama između par cm do 40 cm. Na samom terenu Teleilat Ghassula

[37] Isti, 64 s.

nađeno je oko 350 objekata koštanog oruđa. Sličnih nalaza koštanog oruđa imade u Umm Qatafi, zatim u Natufu i u Et-Tauamin-u, i napokon između I. i II. sloja arheoloških iskopina u gradu S u z i u Perziji.[38]

Pored toga nađeno je mnoštvo sitnih ukrasnih predmeta za nakit od sedefa, školjaka, kostiju (osobito životinjskih zubi), ka-

Sl. 21. Koštano oruđe. Sl. 20. Mlin od bazalta iz T. Ghassula.



Sl. 23. Ukrasni privjesci od kostiju, školjaka itd.

mena vapnenca, hematita, karneola i drugih vrsta bojadisanog kamenja (Pril. sl. 22). Provenijencija ovih predmeta upućuje na import iz susjednih krajeva, gdje se ove stvari proizvode, naročito oko Crvenoga mora, Fenicije i Egipta. Sličnost nađenih nakita s onima u Egiptu potvrđuje i arheolog Dr. Fischer.[39]

[38] Isti, 76 s, 79.
[39] Isti, 81; isp. Biblica 11 (1930) 142.

Premda su ovi predmeti dosta primitivno izrađeni, ipak pokazuju izvjesni ukus u izboru boja i smisao za otmenost, i prema tomu dosta visoki stepen kulture. Ti su ukrasni predmeti obično probušeni, pa ako su sastavljeni od sitnih zrnaca ukrasnoga kamenja, nosili bi se u obliku ogrlice oko vrata; a ako bi se sastojali od ovećih predmeta, vješali bi se s vrpcom oko vrata ili na odijelo (Sl. 23). Po sudu arheologa često su ovakvi ukrasni predmeti imali svrhu da služe kao amuleti (amajlije), kojima se u praznovjerju pripisivala posebna neka čarobna moć obrane ili zaštite od zla, naročito da zaštiti nosioca od toga, da mu tobože ne naškodi čiji pakostan pogled (uroci). To je praznovjerje i danas uvelike rašireno kod neukog orijentalnog svijeta. Po mišljenju naime orijentalaca treba da kakva upadna boja ili blistavi sjaj nakita, odnosno amuleta, svrati na sebe pogled posmatrača, i da ga odvrati od izravnog promatranja samih tjelesnih oblika dotične osobe, pa da joj tako ne naškodi. Često običavaju orijentalci ovakve amulete vješati i na domaće životinje, kao konje, magarce i deve, pa tako se u Sv. Pismu spominje za Madijance, da su na svoje deve vješali zlatne »polumjesece« (Judic. 8, 21 i 26). Kad su te običaje poprimile izraelske žene, proroci su ih prekoravali zbog bludnosti, jer je s tim bilo skopčano i praznovjerje, koje se kod Izraelaca uspoređuje sa ženidbenom nevjerom ili preljubom (Jer. 4, 3; Os. 2, 15).[40]

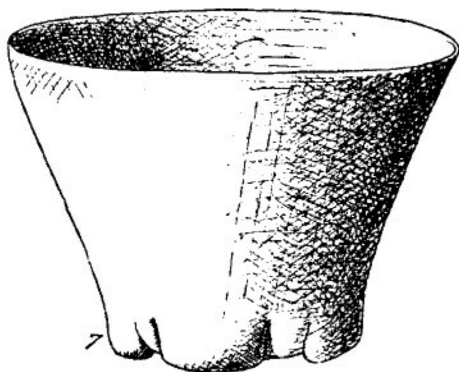
Uz razno oruđe iz neolitskog doba nađeni su u Teleilat Ghassulu također brojni glineni modeli stiliziranog čovječjeg tijela, psa, koze, sove itd. Slični motivi mogu se vidjeti u arheol. muzeju u Kairu kao što i među nalazima prehelenističke kulture.[41]

D) Neolitska keramika u Palestini.

Osobito važan kulturni proizvod neolitika jest glinena keramika. Istina da se prije glinene keramike javlja brušeno i dubeno posuđe iz bazaltnog kamenja (Sl. 24 i Pril. sl. 25), ali doskora sve više prevladava glinena keramika, koja se tipičnim shemama razvija od najprimitivnijih grubih oblika bez ornamentike do sve savršenijih i sa bujnijom ornamentikom. Arheološka iskapanja otkrila su na raznim stranama Palestine

[40] Benzinger I., n. dj. 90.
[41] Mallon-Köppel-Neuville, Tel. Ghas. I, 83—87.

množinu glinene keramike, pa tako i u predhistorijskom neolitskom naselju Teleilat Ghassula. Za proučavanje predhistorijske glinene keramike najpoznatiji su arheološki stručnjaci: W. M. Flinders-Petrie, A. St. Macalister, H. Vincent i C. Watzinger. S obzirom na razdiobu perioda glinene keramike ne postoji kod svih arheoloških stručnjaka sasvim jednaki sistem. A. Macalister n. pr. razlikuje: predsemitsku keramiku do 2000 g. pr. Kr. zatim prvu semitsku periodu od 2000-1800 pr. Kr., od 1800—1400 drugu semitsku, od 1400—1000 treću, od 1000—550 četvrtu, a od 550—100 pr. Kr. helenističku. Naprotiv arheološke škole u Jerusalemu složile su se u slijedećem sustavu podjele keramičkih perioda: a) neolitsko doba prije 2500 g. pr. Kr.; b) od 2500—2000 pr. Kr. I. brončano doba; c) od 2000—1600 pr. Kr. II. brončano doba; d) od 1600—1200 pr. Kr. III. brončano doba; e) od 1200—600 pr. Kr. željezno doba.[42] Mi ćemo slijediti ovaj potonji sustav razdiobe perioda keramike.



Sl. 24. Posuda od bazalta iz T. Ghassula.

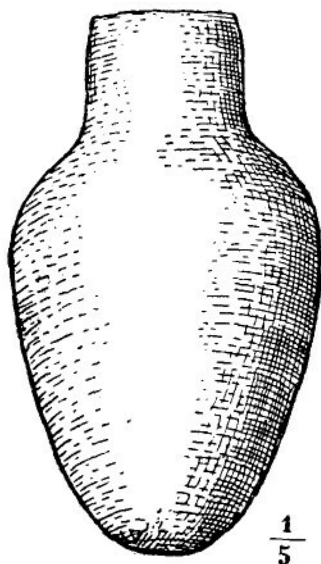
a) Vrste keramike.

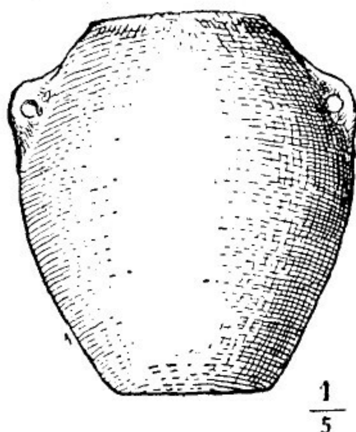
Nalazi zemljane keramike u Teleilat Ghassulu mogu se točno razlikovati u četiri razna sloja, od kojih najniži pripada predbrončanom neolitskom razdoblju, a ostali trima brončanim.

Predbrončana neolitska keramika ističe se veoma jednostavnim oblicima. Tu nailazimo na glineno posuđe modelirano samo rukom i plosnatim drvenim štapom, bez rotacione ploče. Gornji su rubovi ove keramike oštri, bez vrata, bez

[42] Benzinger I., n. dj. 231—232; druge sustave vidi: Kortleitner X. F., Archaeologia biblica, Oeniponte 1917, 542 s.

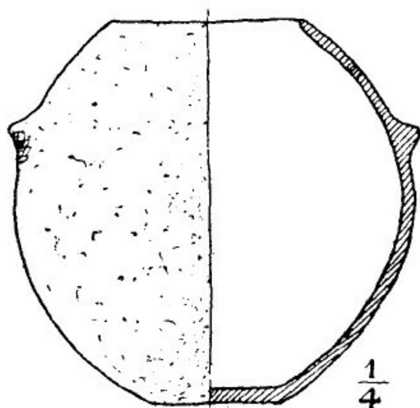
Sl. 29 (lijevo). Vrč bez ruba i ušaka.

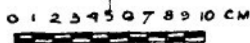




Sl. 30 (gore). Lonac s uškama bez vrata i ruba.

ornamentike i bez ušaka sa strane (Pril. sl. 26 i 27). Variraju oblicima i veličinom od malih kraterastih šalica, čaša, zdjelica do ovećih lonaca. Analognu karakteristiku glinene keramike nalazimo u istom sloju iskopina u Jerihonu (Pril. sl. 28).[43] Dalje se prema granici bron. doba javljaju oblici vrčeva, isprva sasvim jednostavnih, bez ikakva drška i ukrasa, sa zaokruženim dnom i uspravnim vratom bez završnog ruba (Sl. 29). Po tom pridolazi u II. i III. sloju keramika s uškama bilo vertikalnim bilo vodoravnim (Sl. 30), — pa sasvim jednostavna ornamentika, bilo u obliku okruglih rupica, ili zareza sa češljem, ili u



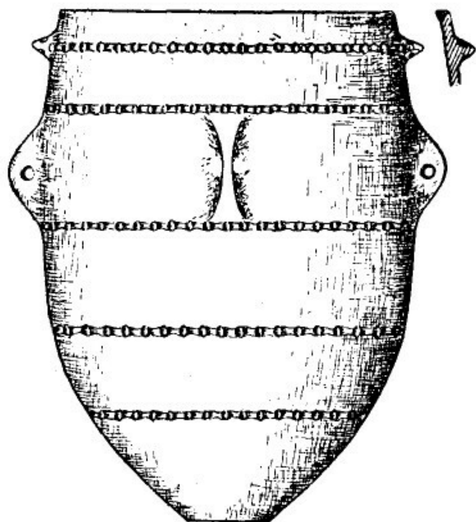


Sl. 31. Sferni lonac.

[43] Benzinger I., n. dj. 231; Mallon-Köppel-Neuville, Tel. Ghas. I, 96 s.

[44] Mallon-Köppel-Neuville, Tel. Ghas. I, 99.

obliku užeta, vrpce i slično unaokolo ili u vertikalnom smjeru.[45] To su karakteristični oblici napredovanja keramike u I. i II. brončanom sloju, koje jednako zapažamo na keramici istih slojeva u Jerihonu. Osobito su tipični lonci koji se približuju gotovo sasvim sfernom obliku (Sl. 31).[46] Pojavljuju se nadalje golemi lonci p i t o n i oko 1 m visine i 73 cm širine, ili 1,50 m visine i 1,12 m širine u promjeru (Sl. 32). Ti su služili u tu svrhu, da se u njima čuva žito. Slični su opet nađeni u Jerihonu. Ovi pitoni nalikuju na one, što se pojavjuju u I. doba minojske kretske kulture između 2.400—2.100 pr. Kr. te se usavršuju u II. doba minojske kulture oko 1900 —1750 pr. Krista.[47] Nadalje u tom sloju nailazimo i na praktično kuhinjsko posuđe, neku vrst zemljanih žlica sa drškom, zatim zemljane čaše sa šiljastim dnom (Pril. sl. 33) ili sa stalkom (nogom) u obliku kaleža .[48]



Sl. 32. Tip zemljanog pitona u T. Ghassulu.

b) **Keramička ornamentika.**

U ornamentici keramike brončanih doba dolaze sve jače do izražaja plastični motivi, n. pr. na trbuhu lonca konture sheme čovječjeg lica (oči, nos, usta) (Sl. 34), namilarni zavoji, plastični spiralni relijefi zmija (osobito na posudama velikog obujma, kao što su pitoni za čuvanje žita) itd. (Pril. sl. 35).[49]

---

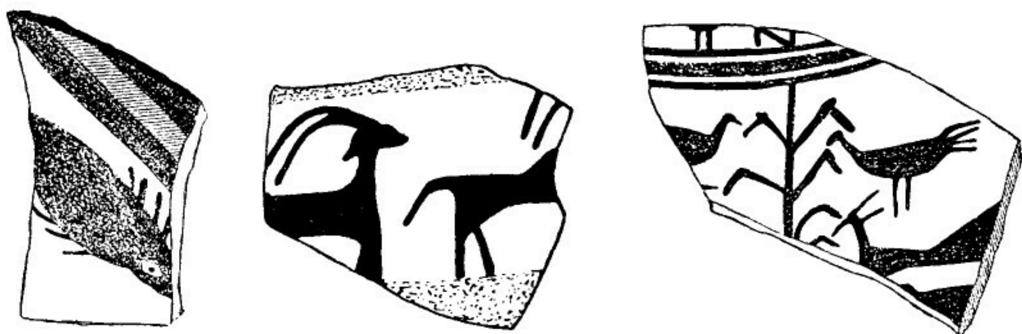
[45] Isti, 93, 97, 100.
[46] Benzinger I., n. dj. 232.
[47] Mallon-Köppel-Neuville, Tel. Ghas. I, 103.
[48] Isti, 104, 106 i tab. 47—50.
[49] Biblica 11 (1930) 146 s; isp. Mallon-Köppel-Neuville, Tel. Ghas. I, 147.

Po tom se pojavljuju primitivni oblici crteža, slikarija s motivima iz biljnog (Pril. sl. 36) ili životinjskog carstva (Sl. 37), dakako u primitivnom obliku. U pogledu ornamentike očito je da kul-



Sl. 34. Ornamentika sa shemom čovječjeg lica.

tura Teleilat Ghassula znatno zaostaje za onom iz Suze (Sl. 38), ili u zapadnim krajevima Palestine, koji su bili pod jačim izravnim utjecajem umjetničke grčke mikenske i kretske kul-



Sl. 37. a) keramika iz Ta'anak-a; b) iz Đezera; c) Keram. s crtežem drva života iz Ta'anak-a.

ture. Tako n. pr. nalazi keramike u Đezeru nedaleko Lydde, gdje su boravili Filisteji, po podrijetlu grčki doseljenici, nose na sebi biljege upliva grčke ornamentike i oblika.

Teleilat Ghassulska keramička ornamentika naročito je karakteristična po stilizaciji geometrijskih likova (Pril. sl. 39), koja inače potječe iz I. brončanog doba. Po ovoj se karakteristici

svojom srodnošću donekle nadovezuje na maloazijsku, kaldejsku (osobito u Uru) i elamitsku keramiku.[50]

Istina, veliko mnoštvo keramičkih nalaza iz Teleilat Ghassula treba da se podvrgne još točnijem sistematskom proučavanju prije nego li se definitivno odredi točno vrijeme, u kom su pojedine vrste postojale. Pored svega toga ipak je za sada za pretežni dio keramike u Teleilat Ghassulu utvrđeno, da potječe najkasnije iz 3 milenija, a vjerojatno i iz 4 milenija pr. kr. To nam dokazuje, da je u to vrijeme bio ovaj kraj brojno naseljen stalno sjedilačkim žiteljstvom. Ono se u glavnom bavilo agrikulturom te stolarskim i lončarskim obrtom.



Sl. 38. Vrč iz Suze.

Pored predhistorijskih iskopina u Teleilat Ghassulu i drugdje, što smo ih tek mimogred spomenuli, dakako da bi se moglo još opširno govoriti o brojnim predhistorijskih iskopinama u: Jerihonu (koje vodi prof. Garstang do 1936); Besanu (B. Fitzgerald 1935), Džezeru (Alan Rowe 1935 i St. Macalister 1937), Megiddo (M. Engberg, M. Schipton 1934), Ophelu u Jerusalemu (H. Vincent) i na mnogim drugim mjestima. Mnogobrojni ovi nalazi otvaraju sve jasnije poglede u prošlost Palestine tako, da se danas može na temelju svih tih predhistorijskih i arheloških nalaza kulturnim pogledima segnuti gotovo do 6000 g. pr. Kr.[51]

ZAGLAVAK.

Svi ovi brojni nalazi neolitske kulture: megalitska, mikrolitska, koštana i keramička očevidno dokazuju, da je Palestina i susjedni joj krajevi već od vremena ranog neolitika, a pogo-

[50] Mallon-Köppel-Neuville, Teleil. Ghas. I, 126 s.
[51] Köppel R. S. J., Zur Urgeschichte Palästinas, str. 57—59.

tovo u vrijeme brončanih perioda bila veoma brojno naseljena, i da su njezini stanovnici bili na visokom stepenu kulture i civilizacije, te su stanujući na terenu, koji je bio prekrsnica i most, što je spajao krajeve prednje Azije, naročito Mesopotamiju s Egiptom, omogućivali dodir sa kulturom zapadnih naroda, t. j. s otocima Sredozemnog mora i Malom Azijom i konačno s Grčkom.

S brončanim doba stupa Palestina na područje pozitivne povijesti, tako te vrijeme dolaska Abrahamova u Palestinu pada već u historijski potpuno određeno doba, a nipošto u doba neodređenih mita, kako bi to možda htjeli sljedbenici racionalističkih kritičkih škola.

Dakako, da ovim letimičnim prikazom nije ni izdaleka podan iscrpiv pregled poznavanja predhistorijske Palestine, nego tek otvoren pogled u najmarkantnija područja njenog istraživanja, pa ako je ovim recima kod čitalaca probuđen i najmanji interes za važnost ovih pitanja s obzirom na objašnjavanje najstarijeg perioda biblijske povijesti, željena je svrha postignuta.





Sl. 8. Pogled na skupinu dolmena u El-'Adeime (po R. Neuville).



Sl. 14. Crom



Sl. 10. Tip velikog dolmena u El-'Adeime (po R. Neuville).



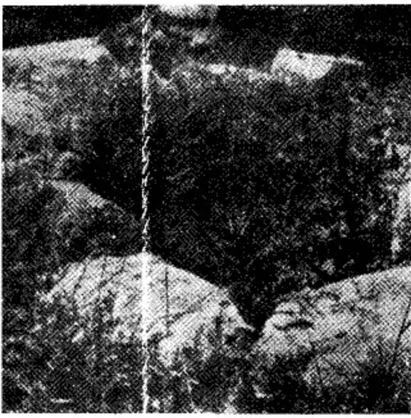
Sl. 12. Menhir u Mer-



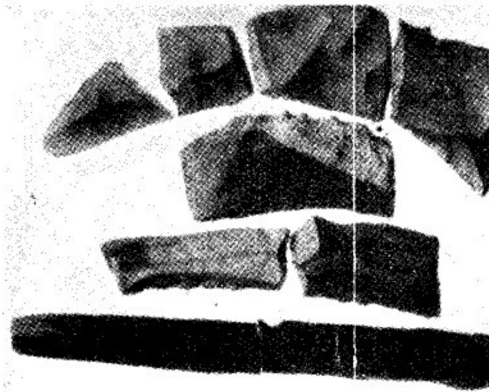
Sl. 9. Dvostruki dolmen u Hammamu kod Tel. Ghassula (po Köppelu).



Sl. 13. Srušeni menhir (m
kod T. Ghassula (po



romlech u Belka, Transjordanija.



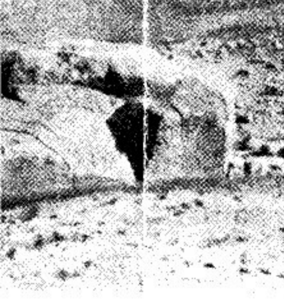
Sl. 19. Neolit. kam. oruđe: a b srp iz Đeze
c d pila i nož iz Ta'anak-a.



Mereighat-u



Sl 16. Ostaci maloga cromlech-a u El-'Adeime (po Neuvi



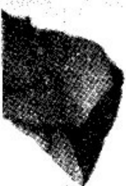
ir (masseba) u Iqtanu
a (po Köppelu).



Sl. 25. Čaša od bazalta iz
T. Ghassula (po Köppelu).



Sl. 26. Primitiv
lonac bez vrat
(po Köpp





a

b

c

d

iz Đezera;
a.





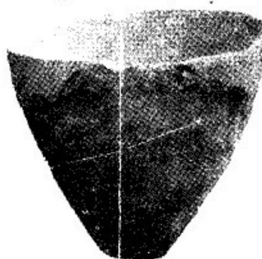
Sl. 22 Ogrlice iz Wadi Tarafa (po Raadu).



Sl. 35. Piton s plast. ornam. zmije.



Neuville).



Sl. 27. Glinena šalica iz T. Ghassula.



Sl. 33. Čaša sa šiljastim dnom iz T. Ghassula.

S



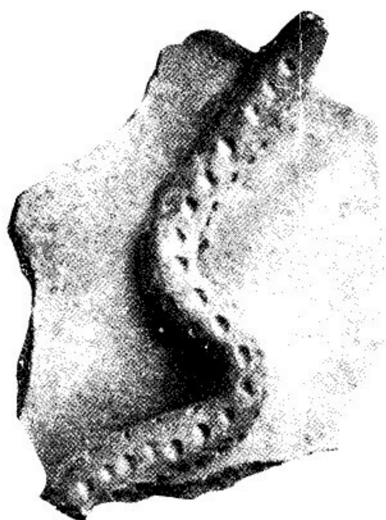
imitivni glineni
vrata i ruba
Köppelu).



Sl. 28. Lonac iz Jerihona bez vrata i ruba.



Sl 36. Z



Sl. 35. Piton s plast. ornam. zmije.



Tarafa

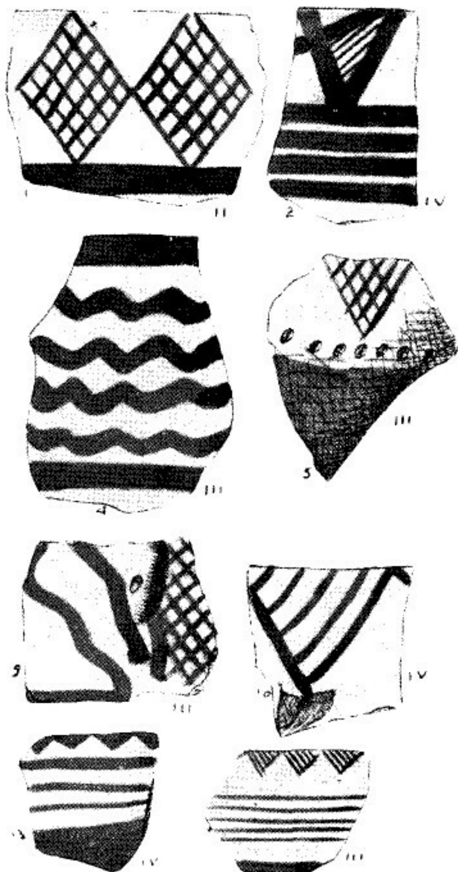
ica



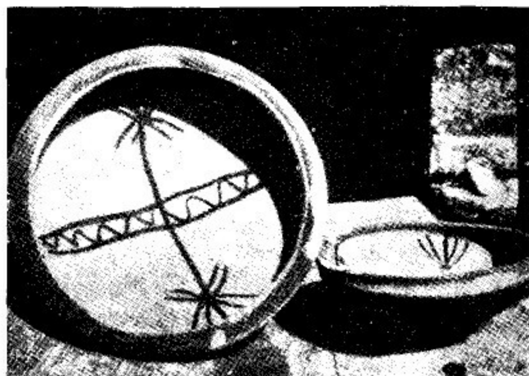


Sl. 33. Čaša sa šiljastim dnom iz T. Ghassula.

:z Jerihona
i ruba.



Sl. 39. Ornamentika crteža na glin. keram. T. Ghassula.



Sl. 36. Zdjelica s crtežem paoma iz Đezera.

O OBJAVI U SRPSKO-PRAVOSLAVNOJ TEOLOGIJI.

Dr. Pero Ivanišić.

SUMMARIUM.

Visa in primo articulo (cfr.: B. S. vol. XXIV, 1936, p. 254 ss.) doctrina de conceptu revelationis in theologia serbo-orthodoxa, conatum est hic ostendere quid theologi serbo-orthodoxi de necessitate revelationis sentiant.

In connexione cum articulo supra nominato breviter exposita est doctrina catholica de necessitate revelationis, tum quoad veritates ordinis naturalis, tum supernaturalis, declarando scilicet cur altera moralis, altera vero absoluta sit et nuncupetur. Et hoc erat ostendendum, quia dissidentes tantum necessitatem absolutam revelationis proponunt, quam argumentis valde claudicantibus defendunt. Pauca hac de re scripta sunt. Inveniuntur solummodo apud duos auctores, quorum alter ex natione russica a suprema potestate ecclesiastica serbo-orthodoxa ut auctor verae eorum doctrinae in scholis theologicis approbatus est. Quid vero alii theologi in hac materia sentiant, si licet ex eorum principiis theologicis logicas conclusiones deducere, facile eruitur ex dogmatica eorum expositione variarum veritatum revelatarum. Ex iisdem principiis eadem conclusio quoad necessitatem absolutam revelationis! De naturali cognitione Dei tractantes uno ore clamant — non obstante revelatione clara — hominem certa, licet indirecta, cognitione Deum attingere non posse. Homo est ratione peccati originalis in statu »abnormali« et omnino incapax alicuius verae religionis naturalis. Imbuti philosophia kantiana et ignorantia philosophiae scholasticae laborantes, quod omnino deplorandum est, nimis extenuant vires naturales intellectus ut facultatis cognoscitivae. Respuunt omnia argumenta, quibus existentia divina demonstratur et provocant ad aliquem sensum religiosum, experietiam internam, ideam Dei innatam immo exigentiam naturalem τοῦ supernaturalis adstruunt. Non satis distinguunt inter ordinem et finem naturalem et supernaturalem, confundentes eos vel naturam utriusque adulterantes. Coacti revelatione, aliquo modo ordinem naturalem admittunt, sed negligunt rectam eius cognitionem et hominem depingunt modo baianistarum, jansenistarum, traditionalistarum, ontologistarum, pantheistarum et cuiuscumque generis rationalistarum modernistarumque. Homo est in tam desperata positione, ut sine adiutorio divino ad sortem pecudis reducitur. Ideo revelatio divina homini absolute necessaria est. Etiam in ordine naturae purae! Ratione naturalis exigentiae τοῦ supernaturalis, depravata est necessarie supernaturalitas revelationis,

Ex falsis notionibus et conceptibus falsa iudicia, falsae conclusiones. Et quia multae harum conclusionum omnino contra doctrinam revelatam sunt, in specie: cognitio naturalis Dei, supernaturalitas et necessitas revelationis, ostendenda erat etiam via, qua ad hanc doctrinam falsam pervenissent. Quod factum est.

Qui Deum non cognoscit, eo minus recte cognoscit ea, quae Dei sunt!

I.

Raspravljajući o pojmu objave u srpsko-pravoslavnoj teologiji[1] (ne kažemo: srpsko-pravoslavne teologije, jer je strani utjecaj[2] odviše jasan, a da bi se moglo govoriti o njihovom vlastitom pojmu), došli smo do zaključka, da su u tom predmetu dosta neodređeni i nejasni. Bore se protiv naturalističko-racionalističkog naziranja teističkih i ateističkih sistema (što je i razumljivo), htjeli bi uspostaviti, odnosno učvrstiti kršćansku osnovicu objektivne realnosti. Puni su dobre volje, da opravdaju svoj subjektivni teološki stav. Na žalost moramo reći, da su zaključci njihovih principa nejedinstveni, netočni, gdjegdje teološki sasvim krivi. To znači: ili je pogrešan princip ili njegova aplikacija. Zapali su u pretjerani supernaturalizam, koji odviše niječe ili barem oslabljuje naravne sposobnosti čovjeka kao takova. I tako dugo, dok sv. Pismo uzvisuje naravnog čovjeka kao kralja vidljive prirode, dotle će svaki teološki supernaturalizam, negirajući tome čovjeku primjerice njegove objavljene umne sposobnosti, biti sumnjiv, opasan ili neodrživ. Taj stav nužno izobličuje pojam objave i sve ono, što je s tim u vezi.

O mogućnosti objave ne raspravljaju mnogo. U glavnom dobro. Polaze od historijskog fakta objave, te obaraju racionalizam ističući mogućnost razumskog usvajanja vjerskih istina, štoviše njihovu skladnost s težnjama i operacijama uma. Parenta[3] slijepo slijedi Hettingera, ali kako nije shvatio ispravnost i važnost formalnog i materijalnog objekta objavljenih istina, to gotovo nužno ide stopama semiracionalizma, što se tiče formalnoga objekta. Njemu nije kod usvajanja vjerske objavljene istine prvi i posljednji kriterij auctoritas Dei revelantis, nego veli: »Čovek ne može doista savršeno sa-

[1] Isp.: Bogoslovska smotra, 1836, str. 254—269.
[2] Naročito ruske teologije.
[3] M. Parenta: Apologetika, Srijem. Karlovci 1937, str. 269—270.

znati i pojmiti otkrivene istine, nego tek delimice . . .; ali je usvajanje nove istine dovoljno da se upozna i pojmi samo nekoliko njenih momenata i strana«. Puštamo s vida, koliko je to opravdano u prirodnom redu. Nadnaravni red objave traži posve drugi razlog usvojenja. Naročito se ta labava semiracionalistička argumentacija pokazuje jalovom u usvajanju ljudskom umu posve nedokučivih tajna. Zato ćemo vidjeti dosta slabo odbijanje racionalističkih poteškoća.

S pojmom objave je u uskoj vezi nužnost objave. Pogledajmo tu tezu srpsko-pravoslavne teologije!

Nužnost objave.

Katolička nauka o nužnosti objave je utvrđena na Vat. Saboru.[4] Constitutio dogmatica de fide catholica donosi u drugoj glavi konačnu formaciju crkvene nauke o toj stvari. Najprije se naglašuje da razum može naravnim svojim svijetlom spoznati Boga, početak i svrhu sviju stvari. Ta spoznaja je posredna, jer do nje razum dolazi po stvorenjima, po onomu, što je oko njega, po vidljivim stvarima — do nevidljivoga Boga. Ta sigurna naravna spoznaja kao vjerska istina ima svoj realni oslonac u nauci sv. Pavla (Rim. 1, 20). Crkva dakle usvaja tu istinu kao objavljenu i o njoj se više ne može raspravljati. Ipak se svidjelo — nastavlja Konstitucija — njegovoj (Božjoj) mudrosti i dobroti objaviti ljudskom rodu, drugim i to nadnaravnim putem, samoga sebe i vječne odluke svoje volje, kako kaže Apostol: »Bog, koji je nekoliko puta i raznim načinom govorio ocima po prorocima: progovori nama u ove posljednje dane po Sinu«. (Žid. 1, 1—2). Tu se jasno ističe naravna i nadnaravna spoznaja Boga. Zatim se odmah nadodaje :

Ovoj Božjoj objavi valja doduše pripisati, da ono, što u božanskim stvarima nije nedohvatljivo ljudskom umu, također i u sadašnjem stanju ljudskoga roda svi mogu spoznati lagano, čvrstom sigurnošću i bez primjese zablude. Ipak se ne smije reći, da je

[4] D. B.: 1785 i 1786.

radi toga objava apsolutno nužna, nego jer je Bog, po svojoj beskrajnoj dobroti, odredio čovjeka za nadnaravnu svrhu, da bude naimedionik Božjih dobara, što posve nadmašuju ljudsko spoznanje; jer »niti je oko vidjelo, niti uho čulo, niti ljudsko srce osjetilo, što je Bog pripravio onima, koji ga ljube« (I. Kor. 2, 9).

Govor je o božanskim stvarima, dakle vjerskim istinama, koje razumu nisu nedohvatljive, i za te istine, da ih čovjek spozna nije apsolutno nužna objava. Ipak da i te istine mogu svi ljudi spoznati lakše, sigurnije i bez zablude, naglašuje se neka nužnost objave. Što Sabor misli pod tim riječima, najbolje se vidi iz nacrta saborskih bogoslova, koji su preko svoga referenta Msgra Gassera, briksenskog biskupa, primali razne prijedloge ili su ih odbijali, obrazloživši temeljito svoje stanovište. Kakova je nužnost objave s obzirom na naravne istine, ovako objašnjava nacrt:[5]

Ipak za ljudski rod u sadašnjem stanju, koji bi trebao te (naravne vjerske) istine saznati u stanovito vrijeme, dovoljnom jasnoćom i potpunom sigurnošću, bez primjese zabluda, postoje takove poteškoće, da se bez posebne pomoći fizička moć (razum) općenito ne aktivira. Tako uočene poteškoće sačinjavaju moralnu nemoć, kojoj odgovara moralna nužnost pomoći. Ova je posebna pomoć . . . u samoj nadnaravnoj objavi. Dakle tu objavu, obzirom na istine po sebi razumske, u ovom redu valja smatrati moralno nužnom ljudskom rodu . . . po samoj objavi nestaje moralna nemoć i zato postaje spoznaja ljudskom rodu moralno moguća.

Da se postigne izvjesna svrha, potrebna su izvjesna sredstva. Ako je sredstvo tako nužno, da se bez njega nikako ne postizava svrha, kažemo, da je to sredstvo apsolutno nužno, a činilac je u apsolutnoj fizičkoj nemoći da postigne željenu svrhu. Ako je činilac sposoban, da postigne izvjesnu svrhu, t. j. on ima potrebno sredstvo, a ipak ne postizava svrhe, kažemo, da je prema toj svrsi u moralnoj relativnoj nemoći i da mu je

[5] a) Collectio Lacensis: Acta et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani. Tom. 7, Herder 1892.
b) Isp.: H. Dieckmann: De Revelatione christiana, Herder 1930 Quaestio 2.: De necessitate revelationis.

moralno nužno drugo jedno sredstvo. Dakle fizička nemoć traži za postignuće izvjesne svrhe apsolutnom nužnošću izvjesno sredstvo. Moralna nemoć je u nedostatnosti vlastitoga sredstva, koje bi samo po sebi bilo sposobno, pa zato joj je potrebno i drugo uspješnije sredstvo, s kojim činilac ujedinjuje vlastite sile i konačno postizava svrhu. Još valja uočiti jednu osebinu moralne nemoći, odnosno moralne nužnosti. One mogu biti u širem i užem značenju riječi. Ne postizava li neku svrhu nijedan činilac, premda bi svi imali dostatnu sposobnost za njeno postignuće, tada su oni svi u moralnoj nemoći obzirom na tu svrhu, odnosno: moralno im je nužno drugo pomoćno sredstvo. I to je moralna nemoć stricto sensu, kojoj u istom značenju odgovara moralna nužnost. Primjerice čovjek bi po svojim naravnim sposobnostima imao snage da svlada sve napasti, ali iz objave znamo da to čovjek svojim silama dulje vremena ne može učiniti, zato moraju i pravedni moliti, da ne padnu u napast (Mat. 26, 41). Svi moraju dakle tražiti Božju pomoć i ona im je prema tomu moralno u strogom značenju nužna. Radi li se o istinama, koje bi mogli svi spoznati, ali tako de facto ne biva, nego ih spoznaju samo neki, dok većina bludi, tada je govor o moralnoj nemoći lato sensu, kojoj odgovara moralna nužnost u širem značenju. Čovjek primjerice može prirodnim putem spoznati Boga i svoj odnos prema njemu, sebi i svojoj okolini; ipak, štogod su ljudi udaljeniji od središta objave, to više griješe u toj stvari. Imaju sposobnosti (sredstvo), koja se radi stanovitih razloga ne aktivira, zato im je objava moralno nužna, ali u širem značenju termina, jer neki ipak mogu imati posve ispravnu spoznaju. Ne tvrdimo, da su bez objave to imali, nego samo da bi mogli imati, dok je u onom prvom slučaju mogućnost iznimke nemoguća.

Primijenimo li to na objavu, to će nam biti jasna narav njene apsolutne i moralne nužnosti.

Vatikanska Dogmatska Konstitucija jasno luči — na temelju objave — dva ontološka reda: naravni i nadnaravni. Biskup Gasser nas i u toj stvari uvodi u tadašnju atmosferu mišljenja i zaključivanja.[6] Čovjek je po svojoj naravnoj moći aktivan u jednom i u drugom redu.

[6] Coll. Lac. Tom. 7. (N° 127—153).

a) U naravnom redu čovjek — per se — nema poteškoća obzirom na svoju konačnu svrhu: spoznati Boga. On to može, zato ako to ne čini, ako to ne postigne — odgovoran je. I baš zato mu nije »objava apsolutno nužna«. Time se dakako ne poriče svaka nužnost objave u tom redu. Objekt te naravne spoznaje je »ono, što u božanskim stvarima nije nedohvatljivo ljudskom umu«, i taj objekt prema tomu ne zadaje čovjeku poteškoća. Povijest religija pokazuje da ljudi de facto ne postizavaju ni izdaleka ono, što bi mogli i morali. Zato su poteškoće svakako na strani spoznajnoga subjekta. Radi toga je stilizacija Konstitucije vrlo oprezna. Dok naglašuje mogućnost ostvarenja naravne religije kod pojedinca i niječe u tom pravcu apsolutnu nužnost objave, dotle svijesno ističe poteškoće u kojima se nalazi ljudski rod kao takav. Premda pojedinac može, njegov kolektiv ne može naravne vjerske istine spoznati »lagano, čvrstom sigurnošću i bez primjese zabluda«. Taj i takav položaj ljudskoga roda iziskuje dakle. pomoć, koja će svladati teške okolnosti i omogućiti ispravnu naravnu spoznaju. Tu pomoć pruža sam Bog objavom, i tako se ona ukazuje kao moralno nužna (lato sensu). Zato u naravnom redu govorimo samo o relativno-moralnoj nužnosti objave.

b) U nadnaravnom redu nije i ne može biti tako. Ako je Bog odredio čovjeka za jedan viši red i u tom redu čovjek ima ostati razumno biće, koje djeluje svim svojim umnovoljnim sposobnostima, tada te sposobnosti ne mogu ostati u svojoj naravnoj bitnosti. To je bar za teologa izvan svakog raspravljanja. Pa budući da je čovjek po svojim naravnim silama u odnosu prema nadnaravnom redu posve nemoćan, zato mu je za spoznaju i ostvarenje toga njemu određenog nadnaravnog reda apsolutno potrebna objava, jer je — po Apostolovim riječima — čovjeku skriveno sve ono, »što je Bog pripravio onima koji ga ljube«. Dva su razloga te apsolutne nužnosti objave. Prvi i bliži: određenje »čovjeka za nadnaravnu svrhu, da bude dionik Božjih dobara«. Tu svrhu ne može čovjek nikako spoznati naravnim putem. Drugi i dalnji razlog jesu: istine, koje sačinjavaju objektivnu spoznaju toga nadnaravnog reda, a koje »posve nadmašuju ljudsko spoznanje«. One spadaju u sferu Božje bitnosti, zato je čovjek prema nji-

ma u apsolutnoj fizičkoj nemoći i one mu moraju biti apsolutnom nužnošću objavljene.

Tako katolička teologija, uočivši i odredivši na temelju same objave realnost dvaju objektivnih redova, s pravom govori o moralnoj i apsolutnoj nužnosti objave.

II.

Srpsko-pravoslavna teologija pozna samo apsolutnu nužnost objave. U toj su nam stvari pri ruci samo dva auktora: M. Parenta i Ivan Nikoljin.[7] I jedan i drugi usvajaju apsolutnu nužnost objave. No premda drugi teolozi ne raspravljaju baš izravno o našem predmetu, njihova nauka u toj stvari je dosta jasna. Sva nejasnoća dra Josića o naravnoj religiji postulira apsolutnu nužnost objave. Dr Popović i E. M. Veselinović po svojim teološkim principima podvlače isti postulat. Zašto?

Istina o moralnoj i apsolutnoj nužnosti objave nije samovoljni rezultat teološke dijalektike, ili možda čak spretne akribije. To je pitanje u uskoj vezi s problemom o naravnoj i nadnaravnoj spoznaji Boga. U teologiji se ta pitanja rješavaju čisto teološkim principima, na temelju objavljenih istina i crkvenih auktoritativno-nezabludivih definicija. To treće nema nikakove dokazne moći i snage za pravoslavnog teologa. Razumijemo. Ali ono prvo i drugo ne poznaje slobodni izbor. Zato, ako nam je konačni rezultat oprečan, valja razgledati: odakle ta suprotnost? To možemo, timviše, što je ono »treće« samo zbijena formulacija objavljenih istina.

Napomenuli smo, da je nužnost objave bitno spojena s naravnom i nadnaravnom spoznajom Boga. Ako je naravna spoznaja Boga nemoguća, nesigurna, nepotpuna, čak lažna, onda je nužnost objave apsolutna. Čovjek je stvoren za nadnaravni red, a tu je posve nemoćan. No tim je uništen naravni red, u kojem sv. Pavao poručuje poganima, da se ne mogu ispričati, jer nisu htjeli spoznati Boga i svoj odnos prema Bogu,

---

[7] Ivan Nikoljin: Pravoslavna Apologetika, Beograd 1934. S ruskog preveo: Svešt. Ž. M. Marinković. — Nikoljinova nauka je usvojena kao službena nauka srpsko-pravoslavne teologije, jer je »Odlukom Sv. arh. sinoda od 8 jula (25 juna) 1933 godine Sin. br. 5650 / Zap. 1743 — primljena za udžbenik u srpskim pravoslavnim teologijama«. I na teološkom prav. fakultetu u Beogradu!

a mogli su to. Tim je stavljen u čudno svijetlo i »obsequium rationabile« čovjeka, koji ne može svojom najjačom sposobnošću — razumom — ni sam sa sobom da upravi, a kamo li da bude kralj nerazumne prirode. Kako se spašava onda odgovornost takovoga stvorenja, koje je odgovorno za ono, što nije u njegovoj umskoj i voljnoj moći?

Naravna spoznaja Boga je u srpsko-pravoslavnoj teologiji težak problem. Čudno ga postavljaju, a još čudnije rješavaju. Pozivaju se na razne filozofe, koji u toj stvari za teologa nisu baš nikakvi auktoritet (nisu ni za koga!). Svoje filozofije, koja bi bila u skladu sa objavom, nemaju. Zato ima dosta nejasnoća i poteškoća.

Veselinović se zadovoljava nekom generalnom tvrdnjom, — navodno iz nauke sv. Otaca — da je ideja o Bogu »samim Bogom položena u osnovu čovečanske prirode«.[8] To nije nikom uspjelo dokazati. Što Oci govore o nekoj ideji, koja bi bila »Bogom položena u osnovu čovečanske prirode«, to je iz konteksta i iz drugih mjesta jasno, da pod tim misle svijetlo i sposobnost razuma, koji u stvorenjima kao u ogledalu gleda Božje tragove, odsjev Božjega bića, i tako se po nesavršenom uzdiže do ideje savršenstva —do Boga. (Vidjet ćemo malo kasnije, da i sam Veselinović poznaje i usvaja taj put spoznanja Boga). Posve je nerazumljivo postavljanje te skliske daske s koje se uskače u vode teološkog tradicionalizma, kad se kod V. čitaju i ove riječi: Logički razum ne može u izvesnim logičkim formama dokazati biće Boga, jer »Ugledniji filozofi (koji?) najnovijega doba i sami svode Kantovu kritiku dokaza bića Božjeg na to, da nema strogoga znanja o Bogu i Božanskim stvarima, pošto Bog nije ni predmet opažanja, niti pak strogog znanja«. Upuštati se u dokazivanje znači: sumnjati u egzistenciju Boga, što je bezbožno.[9] Logički dokazi »nemaju vrednost stvarnih dokaza«, nego su »pokušaji uma da sebi razjasni tajne Otkrivenja i time pojača razumnu veru čovekovu«.[10]

---

[8] E. M. Veselinović: Dogmatika pravoslavne crkve, knj. I, Beograd 1912, str. 148.

[9] Netko bi mogao u stilu te nefilozofske tvrdnje reći ovako: štogod se dokazuje, eo ipso se niječe. Zašto je V. napisao svoju dogmatiku? Na zaniječe sve ono što dokazuje? Nije li to bezbožno? Da zna, što je: dubium methodicum — drukčije bi pisao.

[10] N. dj. str. 165—189.

Malo je čudno da kršćanski teolog gleda baš u Kantu »neprikosnoveni« auktoritet. Zar je on zbilja za nas jači od sv. Augustina i Kapadočana, a da se i ne spominju velikani kasnijih vjekova? Zar je on zbilja oborio svaku metafiziku, i zar Bog mora biti baš »predmet opažanja«, pa da tek onda o njemu imamo strogog znanja? Zar mi osjetilima spoznajemo istinu, bilo da nešto niječemo ili tvrdimo? Zar je to osjetni rezultat, kad na primjer srpsko-pravoslavni teolog ustvrdi, da se Bog ne može dokazati izvjesnim logičkim formama? Taj sud je ili istinit ili neistinit. Pa zar istina ili neistina toga suda ovisi o osjetilima? Šta to ima posla s osjetilima? Dakle dokle nas vodi čisti empirizam?[11]

Evo i druge strane Veselinovićeve nauke.

»Bog je nepoznat po suštini, a poznat po svojoj pojavi u svetu, po svojim delima u otkrivenjima«. Zar to nije očito nijekanje gornje »filozofije«? »U fizičkoj vasioni, kao u čistom ogledalu, ogledaju se osebine njenoga Tvorca, tako, da mi na samom delu Božijem poznajemo Boga«. Iz veličine stvorova — veli — spoznajemo: silu Božju, iz vasionskog reda: mudrost Božju, iz harmonije odnošaja stvari: njegovo savršenstvo. Onda citira prvo poglavlje poslanice Rimljanima, pa ispravno zaključuje: »A kad se po stvorovima daje upoznati i ono, što je u Bogu nevidljivo, onda znači, da... čovek ima i celinu znanja stečenog posmatranjem da može sebi dati... i dokaz nevidljivih stvari« (str. 188). Tako dakle? Jedan te isti čovjek smije kao filozof nijekati ono, što kao teolog mora priznati?

Osim tih izvanjih sredstava, kojima čovjek spoznaje Boga, ima i drugih sredstava: »Duši čovekovoj svojstvena je težnja Božanstva i sposobnost, da Ga neposredno oseti.« U potvrdu toga navodi Dj. Ap. (17. 27-28), jer je Bog učinio da svi ljudi »traže Boga, ne bi li Ga kako napipali ili našli, premda nije daleko ni od jednoga od nas, jer u njemu živimo mičemo se i jesmo«. Svaki teolog zna da te Pavlove riječi isključuju svaki panteizam, a isto tako nisu u prilog ontologizmu, koji zastupa

[11] Ne mogu spoznati Boga. »Zar zato, što te svojim osjetilima ne upoznajem? Ta ja njima ne shvaćam niti svoga znanja, kojim tebe (Boga) bilo priznajem ili poričem: ja osjetilima ništa ne znam o istini, koja nesumnjivo i bezuvjetno vrijedi«. Dr. Stj. Zimmermann: Filozofija i Religija, Zagreb 1936, str. 278.

neposrednu spoznaju Boga. Taj isti sv. Pavao čisto i bistro iznosi posvemašnju neopravdanost bilo kakvog panteizma i ontologizma: »On jedini (t. j. Bog) ima besmrtnost i prebiva u svijetlu, *kojemu se ne može pristupiti, kojega nitko od ljudi nije vidio niti može vidjeti.*«[12] Možda ono »neposredno osećanje« Boga ima i drugo značenje, ali ga je teško braniti u ovoj stilizaciji. To su tvrdnje bez dokaza, subjektivističke emocije, koje se zaviju u neke neodređene težnje za Bogom, iz kojih onda slijede vrlo maglovita neposredna osjećanja i gledanja Boga. »Boga nije nitko nikada vidio, osim Jedinorođenoga, koji je u Očevom krilu i sam je pripovijedio«[13] o Ocu, što je vidio. Dakle naravno gledanje Boga je posve isključeno. On je po svojoj biti za nas u nedohvatnim sferama, nepristupnom svijetlu. Ta bit, koliko je moguće u naravnom redu, postaje predmet posredne ljudske spoznaje, ali nipošto, u tom redu neposrednog gledanja. Tako se teološki zabacuje s pravom svaki ontologizam, a pogotovo, ako on niječe posrednu spoznaju Boga. Zato su čudne i ove riječi: »Kroz vasionu mi saznajemo samo, da postoji Bog; ovim putem (»ispitujući sebe — svoju dušu«) analoškim saznajemo i šta je Bog.« I to je neki sumnjivi intuicionizam, koji je osjenjen panteističkim gledanjem, jer nadodaje, tim putem saznajemo »izvesnu srodnost našega duha sa Duhom Božanstva i upoznajemo Božji zakon«. Ništa ne znamo, kakova je i u čemu je ta srodnost: naravno sjedinjenje ili nadnaravno posinjenje, kakova je ta spoznaja: naravna ili nadnaravna, posredna ili ontološki neposredna itd. Upravo je nerazumljivo, kako se može poslije dobro uočene i izložene Pavlove nauke o naravnoj spoznaji Boga tvrditi, da mi po stvorenjima ne spoznajemo i: što je Bog? Ako je to tako, kako sv. Pavao može govoriti o dužnostima prema Bogu, a baš naglašuje da su u izvanjskoj prirodi mogli i morali upoznati ne samo da Bog postoji nego su morali i odrediti svoj odnošaj prema njemu!? To je moguće samo onda, ako su mogli spoznati i: što je Bog. Krivi su, što nisu uredili taj odnošaj. Dakle su ga mogli spoznati. Prema tomu su nužno mogli spoznati: što je Bog. Da se razumijemo. Spoznati: što je Bog, nije shvaćeno i ne može se shvatiti kao *cognitio comprehen-*

[12] I. Tim. 6, 16; Isp. i 1, 17!
[13] Iv. 1, 18.

siva, koja je potpuna spoznaja spoznanoga predmeta. Samo Božji um ima takovu spoznaju o Bogu. Čovjek ga spoznaje analognim pojmovima, ali i to je prava spoznaja. Ne sveobuhvatna u svoj sadržini Božjega bića, nego kao naravna, iz stvorenja — ograničena, ili nadnaravna — koliko je pojedinac dobije po milosti.

Ako čovjek kroz vasionu saznaje samo da Bog postoji, nije teško dokučiti, kakova je logična posljedica obzirom na objavu u naravnom redu. Tim više je problem zamršen, kad se ne povlači stroga granica između naravnog i nadnaravnog reda, kad se uopće ne zna: što čovjek može, a što ne može, kad nema stalnosti u filozofskom gledanju, a pogotovo, kad se ta filozofija posve ukrštava s teologijom. Svojstvena težnja, u koliko nije posljedica razumske spoznaje, čovječje naravi za Božanstvom unosi veliki nered u ono, što čovjeku pripada, a što ima po milosti. Eto mnogo velikih poteškoća, koje ovise o ispravnom riješenju problema o spoznaji Boga.

Dr Popović[14], kao filozof, ide istim putem kao i Veselinović. »Naučnim putem, u strogom smislu reči, ne može se dokazati postojanje Boga«. Zašto? Zato, jer: »Bog nije predmet čulnog opažanja, zato nije ni predmet naučnog istraživanja.« Naglašuje, da filozofski dokazi nemaju »vrednost stvarnih dokaza« u dogmatici (mi bi rekli: nemaju primarnu vrijednost, jer je u dogmatici dokazna linija: fides-intellectus, što se vidi već od sv. Pavla i u čitavoj kršćanskoj — nama zajedničkoj — tradiciji, koja nipošto ne omalovažuje sposobnost i vrijednost umskih čina) i dolazi do čudne konstatacije: »Kada bi se postojanje i biće Boga moglo dokazati naučnim putem, onda bi bili nepotrebni i izlišni: i Otkrivenje i Crkva i vera.« Um je nesposoban za »čisto bogospoznanje«. Radi grijeha (istočnoga) je »pojačana njegova nesposobnost za pravilno poznavanje Boga«. Ali ipak ne odriče svaku sposobnost: »Stvorivši čovjeka po obličju svom, Bog je samim tim utisnuo u biće njegovo težnju ka Bogu i sposobnost za poznanje Boga«. Navodi sv. Pavla.

Dakle sve u svemu:

---

[14] Jeromonah Dr. Popović: Dogmatika pravoslavne crkve, Beograd 1932, str. 68—83.

a) u čovjeku je naravna težnja za Bogom i naravna sposobnost, kojom ga može spoznati;

b) razum ga ne spoznaje, jer je grijehom postao nesposoban, a ako ga bilo kojim načinom spozna, ne može dokazati tu Božju opstojnost, jer Bog nije predmet ćulnoga opažanja.

Istočni teolozi[15] zanemaruju naravni i nadnaravni red, prema tomu naravnu i nadnaravnu svrhu čovjeka. A ipak je ta istina tako jasno istaknuta u objavi i crkvenim Ocima, da se to ne bi smjelo pregledati. Sv. Pismo govori o novom rođenju čovjeka, koji je posve formiran u svojoj naravnoj biti. To preporođenje je novi život i nezasluženo stanje. Oni, koji vjeruju u ime Isusovo, dakle predpostavlja prirodno postojanje, po čemu su već kao stvorovi Božja djeca, postaju nanovo rođeni »nisu rođeni ni od krvi, ni od volje tjelesne, ni od volje muževlje, nego su rođeni od Boga.«[16] Ne samo to! Tako preporođeni postaju dionici Božje naravi[17], koja se sigurno ne može pomiješati sa stvorenom ljudskom naravi. Dakle je to nešto drugo od naravnog života, nešto novo i posve nezasluženo, jer je to »ne radi djela pravde, koja mi učinismo, nego po njegovom milosrđu.«[18] Tih je mjesta mnogo, a sva ona osvijetljuju uzvišeni lik božanskoga Spasitelja, koji zove sve ljude k sebi, da im smiri duše, i dovikuje im da bez njega ne mogu ništa. Zar je to negacija ljudske naravi, koja bezuvjetno može griješiti? A čovjeka, koji je po svojoj naravi u mnogom aktivan, baš zato i zove. Ali jer čovjek, koji ima sposobnost za izvjesnu aktivnost, po svojim silama ne može izaći iz kruga te naravne djelatnosti, zato ga Krist zove na novo djelatno područje, na kojem bez njega ne može baš ništa. Nije li to strogo razlikovanje dvaju redova, u koje je čovjek postavljen rođenjem i nadnaravnim uzdignućem?

Tu nauku dobro poznaju i istočni Oci. Sv. Atanazije[19] govori: »Bog je dobar, ili radije on sam je izvor dobrote, sve je stvorio po vlastitoj Riječi iz ništa . . ., a kad je vidio da oni (ljudi) ne mogu opstati sami po sebi, darovao im je nešto više . . . učinio ih je dionicima sile vlastite Riječi«. Sv.

---

[15] Th. Spačil, S. J.: Doctrina Theologiae Orientis Separati: de Revelatione, Fide, Dogmate, t. I, et. II, Romae 1933, 1935; t. II, p. 35-36.
[16] Iv. 1, 12—13.
[17] II. Pet. 1, 4.
[18] Tit. 3, 5.
[19] M. G. 25, 102.

Bazilije[20] piše da ni anđeli nisu po svojoj naravi sveti, nego je to od Boga, a sv. Grgur Nišanski[21] naglašuje, kako je čovjek, koji je u prirodi ništa, postao sin Božji po nečemu, što sasvim nadilazi njegovu narav, kako to isto lijepo kaže i sv. Ivan Zlatousti[22], da smo preporođeni i posvećeni, te posvojeni od Boga, a sve te časti »daleko nadvisuju našu narav«.

Zato mjesto da se podvuče stroga razlika i granica između tih dvaju redova, pa da se — uz pomoć objave — odredi: što može i dokle dopire ljudska spoznajna moć, negira se opstojnost tih redova, niječe se aktivnost našega razuma u naravnom redu i utječe se nekoj težnji, koja je bitni dio ljudske naravi i koja nas maglovitim putem vodi k Bogu. Ako je takova težnja tu, onda čovjek ima pravo na nadnaravni red, što je protiv objavljene nauke; ako nema pravo, i ako čovjek vlastitim silama ne može postići nadnaravnu svrhu, što priznaje svaki istočni teolog, onda je neusvojivo, da Bog usađuje u ljudsku narav jaku želju za onim, što nikako ne može postići i na što nema prava. Sasvim je drugo: naravna sposobnost za spoznanje Boga. Ta se aktivira u naravnom redu (barem kod pojedinca), a u nadnaravnom, uzdignuta milošću, postizava ono, što i ruska i srpsko-pravoslavna teologija pripisuje prirođenoj težnji za Bogom. Augustinove riječi: Fecisti nos (Domine) ad te; et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te[23] — nisu težnja naravnoga čovjeka, nego hominis per gratiam elevati.

Taj teološki stav obzirom na naravni red, koji i ne postoji, zahtijeva apsolutnu nužnost objave. Moralna nužnost vrijedi samo za naravni red. Toga nema, dakle ni moralne nužnosti. A ipak se ne mimoilaze Pavlove riječi Rimljanima. No kakvu važnost ima ta Pavlova nauka, kad teolog tvrdi, da je razum grijehom posve onesposobljen? To je sposobnost, koja je de facto nesposobnost. Štoviše ne samo de facto, nego de natura Sad: ili valja zanijekati Pavlovu nauku, ili tu neodrživu filozofiju. Rimljani su bili izvan dohvata objave i upisuje im se u grijeh, što nisu spoznali Boga, kako treba i

[20] M. G. 29, 660.
[21] M. G. 44, 1280.
[22] M. G. 60, 447.
[23] S. Augustinus: Confess., L. I, c. 1.

kako su mogli! Ako je objavljeno, da čovjek može spoznati Boga i svoj odnos prema njemu, dakle da Bog opstoji i šta traži, t. j.: kakav je i kao takav što traži, zar onda teolog smije za volju bilo kakvoga filozofskog sistema zanijekati razumsku djelatnost?

Za teologa nije sporedno pitanje: dokaznost Božjega opstanka. Vatikanski Sabor je definirao kao vjersku istinu, da čovjek može naravnim svijetlom svoga razuma sigurno spoznati Boga. I to ne samo da Bog postoji, nego donekle i što je Bog, spoznavajući ga kao apsolutno savršeno biće. Razumije se, da je nadnaravna spoznaja kvalitativno i kvantitativno potpunija i jasnija, ali je i naša naravna spoznaja o Bogu zato ipak prava spoznaja, t. j. čovjek može spoznati Boga objektivno, ili drugim riječima: ono, što čovjek spoznaje o Bogu, to je izvansvijesna i transcendentalna realnost. Nije definirano, da čovjek može dokazati taj sadržaj svoje spoznaje Ali da se to podrazumijeva, očito je iz izlaganja biskupa Gassera,[24] koji kaže, da definicija o sigurnosti naravne spoznaje Boga nije samo protiv tradicionalizma, nego etiam propter errorem late serpentem, Dei existentiam nullis firmis argumentis probari nec proinde certo cognosci posse. Izričito veli da ta nauka usvaja klasične dokaze za Božju opstojnost, jer certo cognoscere et demonstrare (est) unum idemque. Sud: Bog jest ili Bog opstoji je razumski zaključak, do kojega razum dolazi diskurzivnim putem. Ako razum usvaja taj sud, ima za to dostatno razloga i mora moći opravdati te razloge. Ne znači li to: dokazati? Pio X. i Pio XI.[25] tumače vatikansku definiciju o naravnoj spoznaji Boga, da sigurna spoznaja uključuje i mogućnost dokaznosti.

Za srpsko-pravoslavnog teologa pozitivni stav katoličke Crkve nije kompetentan. Ali ako se promotri put, koji je doveo do tog stava, onda više nije posve svejedno. Naš stav je uvjetovan i osiguran objavom i zdravom filozofijom. Čovjek ima aktivnu spoznajnu moć. Nije važno i ovdje se ne pita:

---

[24] Prije navedeni brojevi iz Coll. Lac. O tom je opširnije raspravljano u Dr. P. I.: Vatikanska definicija o naravnoj spoznaji Boga, Đakovo, 1937.

[25] Pio X.: Sacrorum antistitum a. 1910.
Pio XI.: Studiorum ducem a. 1923.

služi li se čovjek tom sposobnošću kako treba? Aktivira li čovječanstvo tu moć pozitivno, ili je rezultat, ako je prepušteno svojim naravnim silama, negativan? Pače ne pita se: da li čovjek u ovoj ekonomiji spasa čistim razumom dolazi do naravnih vjerskih istina, nego samo: ima li čovjek naravnu sposobnost, kojom bi bio u stanju ostvariti naravnu religiju? Sv. Pavao kaže da ima. I to je za nas jedino važno. To je istina objavljena i mi je moramo svi usvojiti.

Reći da Bog nije predmet znanstvenog istraživanja zato, jer nije predmet osjetnog opažanja, tako je to za nas teologe sramotno i nedostojno, da bi to morali smatrati najvećom uvredom, kad bi nam to dobacio kakav umišljeni filozof. Zar da mi sami tako degradiramo svoju teološku znanost? Zar je samo ono znanost, što kanoniziraju ateistički empiristi? Zar srpsko-pravoslavna teologija još do danas nije na čistu, da empiristički pozitivizam, kao totalitarni filozofski sistem, ne samo da nije nikakova znanost, nego je on u biti svojoj negacija svake znanosti? Pozitivizam naime onemogućuje svaku znanost. Niječe u čovjeku moć apstrakcije, dosljedno egzistenciju općenitih pojmova i sudova, sve gradi na iskustvu, koje ne može iscrpsti ontološku stvarnost realnoga svijeta, zato je skučen, nepotpun, nerealan, neznanstven. Bez općenitih pojmova i sudova nema znanosti, nema sistematske ni logične povezanosti sigurnih i općenitih spoznaja o nekoj stvari. Najbolji dokaz pozitivističke nefilozofije je njihova kontradikcija između teorije i prakse. Spoznaja je — tvrde — samo u okviru iskustva. Dakle pozitivizam može da posjeduje samo spoznaje o onom, što je bilo, nipošto o onom, što će biti, jer budućnost nadilazi moć sadašnjih iskustvenih doživljaja. Ipak oni postavljaju zakone, koji imaju vrijediti za svakoga, svagdje i za sva vremena. Na pr.: iskustvom se pokazuje, da 2 atoma vodika s jednim atomom kisika sačinjavaju molekulu vode. Za taj zakon traže posvemašnju općenitost. Kojim pravom? Zar iskustvo postavlja i daje općenitu vrijednost tomu zakonu? Tko je iskusio da taj zakon mora vrijediti svagdje i za svakoga i u svim vremenima? Nitko. I bar za budućnost je to naprosto nemoguće. Ali on vrijedi za svakoga i u svim vremenima. Razumljivo, ne na temelju pozitivi-

stičkih principa. Eto, što niječu, to moraju usvojiti, a što tvrde, moraju sami pobijati.[26]

Kako će daleko teolog s tom i takovom »filozofijom«, nije nedohvatljivo. Kao što Veselinović tako i Dr. Popović naglašuje i trudi se da spasi pred racionalistima vjeru kao vrednotu, koja odgovara najsuptilnijim potrebama ljudskog bića, kako je ona u skladu s razumskim aspiracijama, kako je ona najplemenitija emanacija razumnog čovjeka. Koga će se uvjeriti u pozitivnu realnost vjere kao psihološke i filozofske pojave, kad sami službeni predstavnici i učitelji te vjere izbijaju sebi svako oružje iz ruku, dokazujući da im je razum sterilan?

I. Nikoljin isto tako niječe opstojnost naravnog reda i logično naravnu spoznaju Boga. » . . . stvarno istinita religija mogla je poniknuti jedino pod uticajem Boga, pod uslovom Njegovog Otkrivenja čoveku«.[27]

»Čim čovek počne da zasniva svoj odnos prema Bogu na temelju sopstvenih duhovnih želja, mimo Otkrivenja, on sazdaje lažnu prirodnu religiju«. Dakle to je direktno nijekanje onoga, što naučava sv. Pavao.

» . . . po samoj prirodi svoje ličnosti čovek saznaje sebe . . . u svojstvu bezuslovne egzistencije . . . Ali iako naša ličnost realno ne može da bude bezuslovna i samobitna, prirodom svojom ona ipak izražava ne svet, nego pravu prirodu samog Beskonačnog i Bezuslovnog. Taj fakt živog odbleska bezuslovnog bića u ličnosti čovekovoj jasno govori ovome o egzistenciji takove savršene ličnosti, koja se javlja kao bezuslovna i samobitna — Bog . . .«. Čovjek može promatranjem svoje ograničene naravi i uopće iz nesavršenosti, koja se manifestira u stvorenjima, apstraktivnim i induktivnim putem doći do pojma savršenosti, koja je ostvarena u savršenom biću — Bogu. Nerazumljivo je, kako taj nesavršeni čovjek gleda baš u toj svojoj nesavršenosti »pravu prirodu samog Beskonačnog i Bezuslovnog«. Je li onda čovjek dio toga beskonačnog i bezuslovnog bića? Ako je, kako da je onda čovjek tako nesavršen? Ako nije, kako da se u nečemu nesavršenom vidi »fakt živog odbleska bezuslovnog bića?« Nama se čini,

[26] Dr. Franjo Šanc: Stvoritelj svijeta, Sarajevo 1935. str. 36—45.
[27] I. Nikoljin: n. dj. str. 27—44.

da je to nefilozofsko mudrovanje kršćanskog filozofa, koji nema svojih principa ni svojih sudova, pa i nehotice pliva vodama oholog panteizma. Ali on osjeća da tim putem ne može i ne smije, zato voli ostati u magli modernog traženja, umaranja i napokon smirenja, uhvativši se grčevito za kakovo veliko ime. I Nikoljin se utiče pod Kantovo okrilje, jer je Kant sproveo »savršeno tačnu misao, da teoretski razum čovekov, sam po sebi, ne može biti izvor religiozne ideje, da se putem rasuđivanja ne može ubediti u egzistenciju bića Božjega«.

Odkud čovjek ima ideju o Bogu? S razumom je obračunao, ali vjera je tu. Kako je to moguće? Odgovara: »Bezuslovno biće ili ideja Boga ne bi mogla poniknuti putem Otkrivenja ili spoljašnjeg poučavanja, kad nju čovek ne bi nosio u samom sklopu svoje idealne ličnosti. U protivnom slučaju čovek ne bi mogao da je primi i da je shvati. S druge strane, ideja Boga nije zaključak iz posmatranja duhovnog života čovekovog: ona je direktno data u njemu«.

Gore je pokušao pokazati da se čovjek uzdiže do Beskonačnog i Bezuslovnog baš promatranjem svoje naravi, koja niti je samobitna niti bezuslovna. Ima li taj teolog svoje gledanje na sam predmet?

Urođena ideja nije dokaz naše sposobnosti o primanju ideje o Bogu. Mi zaista imamo ideju o Bogu. Zašto razum ne može biti ta sposobnost, koja ne samo prima ideju o Bogu, nego je i stvara? Zato, što je Kant sproveo »savršeno tačnu misao . . . da se putem rasuđivanja ne može ubediti u egzistenciju bića Božjeg?« Je li to Kant zaista apsolutnom sigurnošću, za svakoga i za sva vremena dokazao? Je li to sam Nikoljin uspio dokazati? Ako ta voštana Ikarova krila ne spaljuje sunce zdravoga razuma, koji triumfira u kršćanskoj apologetici svih vjekova, teološko sunce ih posve spaljuje i uništava. Kršćanski se teolog ne smije nikada toliko zaboraviti, da se — kao dječak — poigra Ikara.

Čim je dokazana urođenost ideje o Bogu? Sv. Pismo je nema, već naprotiv govori o naravnoj razumskoj sposobnosti. Tradicija isto tako. Dr. Popović, kolikogod se ne slažemo s njim, piše drukčije. »Kada sveti Oci i Učitelji Crkve govore o čoveku urođenoj ideji o Bogu, oni pod tim razumeju ne da gotovo znanje o Bogu postoji u duhu čovekovom od samog

Boga, nego da čovek delatnošću svoga bogodanog sazdanja formira ideju o Bogu putem izučavanja svoje bogolike duše i Bogom stvorene prirode«.[28] To lijepo zvuči i slaže se s naukom Otaca, ali da li je to po dogmatskim principima za Popovića u nadprirodnom redu ili prirodnom redu? Moglo bi se to protumačiti i u prirodnom redu, kad bi ga srpsko-pravoslavni teolozi usvajali. Tada bi se ta urođena ideja o Bogu shvaćala kao nešto, što je u skladu s ljudskom naravi, a nije niti iz objave niti dar milosti. U tom širokom značenju su i ove riječi: »Dei cognitio nobis dicitur innata esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse«.[29] Dakle u koliko narav sama po svojim silama može razmjerno lagano doći do ideje o Bogu (bez obzira na pojedinca, koji može biti u teškim okolnostima), ali dokazivati opstojnost urođene ideje o Bogu u smislu tradicionalizma ne samo da je teološki neodrživo, jer je neprotumačivo, kako su bezbožni Rimljani s tom idejom, koja je bit ljudske naravi, morali razumom tražiti Boga, dakle sami su morali naći tu ideju i u životu je ostvariti — nego je ta nauka i filozofski kriva. Zašto djeca dolaze samo poukom do ideje o Bogu? Isto tako gluhonijemi! Ničim se ne može dokazati, da je pouka causa efficiens te ideje. Ona potiče razum, koji sam stvara tu ideju. Urođenost te ideje bi opravdavala logični prelaz iz idejnog u realni svijet. Imam ideju o Bogu — dakle: Bog postoji! Odakle ja znam da mom svijesnom sadržaju odgovara izvansvijesna ontološka realnost? Može li ta ideja biti ispravna, konformna s izvanjim objektom, ako ja nisam siguran: da li taj objekt uopće postoji? Dakle suponira se ono, što valja dokazati. Petitio principii! A to nije logički put, prema tomu nije ni put, kojim čovjek dolazi do ideje o Bogu. Da nije objavljena sposobnost razuma, koji svojim vlastitim silama može doći do sigurne spoznaje o Bogu, lakše bi se gibali u teologiji tradicionalisti, semitradicionalisti i ontologisti. Idealizam u filozofiji doživljuje svakovrsne peripetije. Da je urođenost ideje o Bogu sigurna činjenica, ne bi valjda ni srpsko-pravoslavni teolozi usvajali Kanta kao sveznajućeg i savršenog učitelja, nego bi po toj urođenoj ideji ipak nekako došli i do sigurne naravne

[28] N. dj. str. 60.
[29] S. Thomas: In Boet. de Trin. prooem. q. 7., ad 6.

spoznaje o Bogu, što bi znali obrazložiti, dokazati i dostojno obraniti.

Tako misli N. o naravnoj spoznaji Boga.

III.

Posve nam je razumljiv Nikoljinov[30] stav, kad traži za čovjeka objavu kao apsolutnu nužnost. Najprije govori: o apsolutnoj nužnosti objave za razum, a onda za volju.

Nužnost »izvire iz suštine same prirode čovekove«. Prije svega je objava potreba uma, koji »nemoćan zbog svoje ograničenosti i grehovnog pomračenja, u rešenju životnih pitanja o prauzroku i poreklu svega što postoji, o smislu i cilju života, zahteva božansku pomoć . . .« Tu se poziva na stare filozofe i konačno navodi Kanta: »Ako nas Jevanđelje ne bi naučilo opštim moralnim zakonima u njihovoj najpunijoj čistoći, to ih razum ne bi shvatio u takom savršenstvu«.

Tu je nedosljedan. Priznaje i ne priznaje. Razum bi ih mogao shvatiti, ali ne u njihovoj najpunijoj čistoći. Dabome! Objavom je shvaćanje savršenije, za što ima jačih auktoriteta, nego li je Kant, koji u teologiji nije baš nikakav auktoritet. Ali da N. pozna naravni red, drukčije bi govorio. I onda bi trebao naglasiti potrebu objave, ali ne zato što razum po sebi ne bi mogao, nego zato, što radi izvjesnih poteškoća ljudski rod zaista ne postizava ono, za što bi imao sposobnosti. Sposobnost je tu, samo je spriječeno njeno aktiviranje.

Upravo iznenađuje, da N., koji nazivlje naravnu religiju »lažnom«, ipak napokon usvaja i »prirodno bogopoznanje«. Čovjeku je »urođeno unutrašnje prirodno bogopoznanje, ali za ovo posljednje potreban je neophodno puls spolja, da bi se ono probudilo i oživelo«. Da taj puls ima biti objava kao apsolutno nužna, svjedoče ove riječi: »Kao što se dar govora budi u detetu od živog razgovora okoline, tako se prirodno bogopoznanje moglo probuditi i pravilno raskriti samo pomoću ličnog istorijskog Bogo-otkrivenja«. To je čisti tradicionalizam i to strogoga smjera, koji pretpostavlja lični kontakt s Bogom (Adam i Eva) i postavlja objavu kao tvorni uzrok razumskog djelovanja. Razum bez objave, dakle bez direktne

[30] N. dj. str. 127—129.

pouke o Bogu niti se »budi« niti »raskriva« Boga kao svoj spoznajni objekt. Bilo bi interesantno znati: što je to »prirodno bogopoznanje« dok još spava, a što, kad se probudi? Valjda u prvom slučaju: urođena ideja o Bogu, a u drugom: nadprirodna religija. No to je sve pisano kao da nije namijenjeno školskom teološkom udžbeniku, koji mora biti riznica objašnjenih i dokazanih istina. Čim N. dokazuje da je naravna vjera — lažna vjera? Kojim teološkim razlozima ili dokazima potkrepljuje tvrdnju, da se prirodno bogopoznanje budi i pravilno razvija samo pomoću objave, a — nota bene! — ostaje posve prirodno bogopoznanje? Dakle ili se niječe naravni red ili ga se miješa sa nadnaravnim, samo se ne će ono, što bi teolog jedino mogao i smio.

Još jače ističe apsolutnu nužnost objave, kad govori o »moralnim stremljenjima volje«. Moralno traženje »naše uzburkane savesti« biva zadovoljeno jedino »kroz milosrđe Božje, koje opršta njegove (čovjekove) grehe«. Opraštanje grijeha je pravo sredstvo za »spasenje čoveka«, a »Otkrivenje raskriva pred nama suštinu pravog sredstva«. Ali i prirodno bogopoznanje, ne ono, koje je probuđeno i oživljeno objavom, može da spozna Boga kao dobrog i milosrdnog. Samo valja činiti ono, što taj Bog traži po naravnom zakonu. Dakle objava nije apsolutno nužna. No taj argumenat je još nesigurniji, ako se uoči, da čovjek i po objavi (objektivnoj) nema apsolutne sigurnosti o oproštenju grijeha. Gdje je to objavljeno? Kako se onda ukazuje apsolutna nužnost objave da se čovjek smiri? Moralo bi se pribjeći privatnoj objavi. Je li i to pravo i naravna težnja čovjeka? Da ono gornje potvrdi, t. j. da nastojanja naše volje traže apsolutnu nužnost objave, dokazuje izravno protiv onoga, što je objavljeno. » . . . ako bi egzistencija Bića Božjeg bila za naš razum nesumnjiv fakt, a ne bi bilo Bogootkrivenja, to moralni odnosi prema Njemu sa strane čoveka ne bi bili mogući«. Neka ga pobije sv. Pavao! »Jer premda upoznaše Boga, ne proslaviše ga kao Boga, niti mu zahvališe, nego zalutaše u svojim mislima i potamnje nerazumno srce njihovo. I zamijeniše slavu besmrtnoga Boga slikama smrtnoga čovjeka . . . zamijeniše istinu o Bogu lažju i častiše i služiše stvoru protiv Stvoritelja . . . I kako nisu marili da upoznaju Boga, predao ih je Bog pokvarenom mišljenju,

da čine što ne valja . . . I ako ovi upoznaše pravednu odluku Božju da oni, koji to čine zaslužuju smrt, ne samo da to čine, nego i odobravaju onima koji to čine. . . . oni nemaju izgovora«.[31] Nije li tu jasno izrečena naravna sposobnost spoznati Boga, štoviše i sama narav te spoznaje, iz koje je morao biti nužno reguliran odnošaj prema Bogu? To se ne može zanijekati. Zato Apostol i naglašava da nemaju izgovora — »ita ut sint inexcusabiles« — što su mogli da ispravno spoznaju moralni odnošaj i da ga ostvare. Bez objave nisu mogli spoznati: kakovo bogoštovlje Bog traži, ali to nije ovdje ni važno. Oni su ga mogli štovati i slaviti (izvanjim i unutrašnjim načinom) ispravno i bez naročite objave. Mogli su po sili vlastite naravi, po zakonu, koji je pisan u njihovim srcima.[32]

Bog sam objavljuje da valja razlikovati naravno od nadnaravnoga, a čovjek silom nastoji da sebe gleda nemoćnim i bespomoćnim. Valja uočiti poteškoće, ali teolog ne smije iskonstruirati dolinu suza plačljivijom, nego što ona zaista jest.

Nikoljin se poziva na Joba (IX, 13 i 23), što baš ništa ne spada na stvar. A što stradalnik — po autoru — hoće jasniju spoznaju, iz toga nipošto ne slijedi, da je nemoćan u prirodnom redu ostvariti moralni odnošaj. Još manje iz toga slijedi apsolutna nužnost objave. Objava daje jasnoću i puninu, no čovjek može, po Apostolu, dostatno i naravnim silama. Ne pita se: je li čovjek djeluje samo naravnim silama? To je posve drugo pitanje. Mi nismo u stanju naturae purae, nego naturae lapsae sed elevatae, ali je veoma važno teoretski i objektivno odrediti ljudsku narav i njene sposobnosti, jer samo tako spoznajemo točno nadnaravni red. U koliko je čovjek dionik toga nadnaravnog reda, to nije nikako pravo, nikakova naravna težnja i potreba, nego milost. Zato teolog, pošto ga objava jasno uči, mora znati odrediti ulogu razuma u vjerskim stvarima. I ako razum u vjeri nije vrhovno mjerilo, ipak zato on nije samo pasivna moć. Da naša služba Bogu bude razumna i dostojna čovjeka, čovječji razum tada ne može biti kao stroj, pokrenut izvana, a onda da djeluje sam. Što je tada s onim milijunima, do kojih nije doprlo svijetlo evanđelja? Zar

[31] Rim. 1, 20—23.
[32] Rim. 2, 15.

su osuđeni na propast? Apostol kaže da imaju: razum i naravni zakon. Problem ne obuhvaća samo kršćane, nego sve ljude.

Nikoljin slabo brani kršćansku nauku od semiracionalizma, da time pokaže nužnost i opravdanost objave. »On (semiracionalizam) direktno ne odriče Otkrivenje, ali pod njim razumeva potvrdu ili višu sankciju prvenstveno moralnih istina, dostupnih prirodnom čovekovom razumu, proširenje i udubljivanje ljudskog religioznog znanja. Otkrivenje se, znači, javlja samo u svojstvu pomoćnog sredstva, koje ubrzava prirodno razviće čovekovo«.[33] Katolička nauka podaje objavi najuzvišenije značenje, ali je zato može usvojiti kao »potvrdu ili višu sankciju prvenstveno moralnih istina, dostupnih prirodnom čovekovom razumu«, jer objava zaista može biti: »proširivanje i udubljivanje ljudskog religioznog znanja«. Tek tu valja jedno istaći i potsjeći korijen svakom racionalizmu, a što srpsko-pravoslavni teolozi u izvornim djelima, ili usvojivši nauku ruskih teologa, ne čine.

Nepobitna je istina — dokazana objavom — da Božja objava sadrži naravnih i nadnaravnih istina. Objavljenje naravne istine, i ako ih je čovjek prije možda spoznao naravnim razumom, primaju se činom vjere zato, jer ih je objavio sam Bog. Taj je slučaj mogao biti, po sv. Pavlu, kod pogana koji su kažnjeni, jer nisu htjeli da žive po prirodnoj vjeri, a mogli su to. Pretpostavimo stanovito mnoštvo ljudi (obrazovanih ili neobrazovanih), koje je prirodnim putem spoznalo Boga i tom spoznajom udesilo svoj odnošaj prema njemu. Šta bi za njih bila objava naravnih istina, koja je de facto ljudima dana? Zar ne »potvrda i viša sankcija« naravno spoznatih istina? Zar ne »proširenje i udubljivanje ljudskog religioznog znanja« — barem kvalitativno. I tu nije intelekt mjerilo, nego Božji auktoritet. Gdje je onda racionalizam? Nego kad racionalizam ostaje samo u granicama naravnog, kad se ne obazire na nadnaravno, ili ga čak niječe, onda je on oprečan kršćanskom naziranju, diktiranom objavom i zdravim razumom. Agnosticizam — podcjenjivanje razuma, koje tako cvate u srpsko-pravoslavnoj teologiji — nije ništa bliži kršćanstvu.

Da odgovori na racionalističku poteškoću: Objava »pre-

[33] N. dj. str. 129—133.

vazilazi moć spoznavanja našeg razuma, a vrlo često mu i protivureči«, zapada u čisti naturalizam, koji se teološki ne može opravdati. Čovjek treba, veli, da se potpuno preda otkrivenju, valja da ga uzljubi svom snagom, ljubav je predanost spoznanja, a »svako poznanje jeste pogruženje u predmet sa ljubavlju«. »Ko ide ovim putem ljubavi, taj će saznati, da je Otkrivenje potpuno u skladu sa razumom i da ga ovaj posljednji može da primi i usvoji«. U potvrdu toga zaključka navodi Pascalove riječi, koji je »neobično tačno kazao . . .: ljudske stvari treba poznati da bi ih zavoleli, a Božanske treba voleti da bi ih poznali«.

Te su riječi, što se tiče božanskih stvari — čini se — neobično netočne. Kako se može nešto zavoljeti i voljeti što je nepoznato? Drukčije zvuči katolički princip: crede, ut intelligas, nego Güntherov semiracionalistički: intellige, ut credas. Objavljene istine mogu se razumom usvojiti i ne spoznavši ih, jer za njih jamči Božji auktoritet, što je za razum dostatan i častan razlog usvojenja. Ima li to značenje Nikoljinova »ljubav«? Izgleda da nema, jer je uspoređuje s onom ljubavlju, koju treba posvetiti svakom predmetu, hoćemo li ga produbiti i temeljito spoznati. Osim toga, ako ljubav ne pretpostavlja spoznaju predmeta, ne znači ništa. Zaista ne vidimo: kako može siljenje da se uzljubi nepoznati predmet, u ovom slučaju vjerske istine razumu nedohvatljive, razoružati i najtolerantnijega racionalistu!?

Racionalistima ne treba dokazati, da je »Otkrivenje potpuno u skladu sa razumom« jer se to za mnoge objavljene istine naprosto ne može dokazati nikomu (mysteria stricte dicta!), nego valja pokazati da je usvojenje i nedokučivih tajna — razumsko. Čovjek spoznaje Boga kao apsolutno savršeno biće (što je za mnogog racionalistu shvatljivo), a sebe kao nesavršeno. Zar mu se onda teško pokloniti nepogrešivoj istini? Zato valja s racionalistima temeljito raspraviti: dokaznost Božjeg opstanka. Raziđemo li se u tom pitanju — zaludu su lijepe riječi i propovijedanje o ljubavi. Srpsko-pravoslavni teolozi onemogućuju same sebe u borbi s takvim protivnikom kada tvrde, da razum ne može dokazati Božji opstanak. To čini i Nikoljin kad veli: ». . . ako bi egzistencija bića Božjeg za naš razum bila nesumljiv fakt . . .« To

ona jest i bar za nas mora biti. Kad bi se tako postavljao problem, a i njegovo rješenje, moglo bi se racionalistima spretnije pokazati, da je usvojenje otkrivenih tajna: razumni čin. Mjesto da im se dokazuje, što čini N., kako je jedna strana tih tajna dokučiva, druga nedokučiva (bar po toj drugoj strani ostaje poteškoća neriješena), uvjerljivije bi bilo pokazati im filozofski: opstanak Božji, njegovu savršenost, koja za nas sadrži nužno mnogu nedokučivost. Tu nedokučivost usvajamo samo u koliko ona postoji, a ne kako i u čemu se sastoji. Zar za razum — pa i racionalistički — nije nadasve razborito i razumno usvojiti ono, što otkriva najsavršeniji Um? Ali racionalista mora najprije spoznati i priznati taj Um.

Zaključak: »kao što vidimo, otkrivene tajne nisu nipošto nekakove zagonetke, nimalo nerazumljive za čoveka« — nema uvjerljivog oslonca. Tim više, što svaki teolog pozna Pavlove riječi: »Jer gledamo sad kroz ogledalo u zagonetki«.[34]

Također neuspjelo rješava racionalistički prigovor, koji »ustaje i protiv samog načina usvojenja Otkrivenja pomoću vere, objavljujući ovu za nesavršen, niži metod poznanja u sravnjenju sa znanjem«.

Ponajprije im zamjera, što u vjeri traže previše razumni elemenat, a ona je »poglavito delo čuvstva, volje«. Kako je tada vjera »obsequium rationabile«? Šta znače Ivanove riječi: »A ovo je život vječni, da spoznaju Tebe jedinoga Boga istinoga i koga si poslao Isusa Krista«?[35] Zar nije iz tih riječi jasno, da je vjera u prvom redu spoznanje Boga? Spoznaja spada u razumnu sferu. Prema tomu je vjera primarno čin razuma. I to mi moramo spašavati i spasiti protiv racionalista. Volja dolazi tek u drugom redu (čuvstvo nije bitni dio čovjeka). Sv. Toma veli:[36] »Vjerovati je neposredni čin razuma, jer je objekt toga čina istina (verum), koja pripada svojstveno razumu«. Ili sv. Augustin: »Svaki koji vjeruje, misli; i vjerujući misli i misleći vjeruje«.

Vjersko usvojenje objavljenih istina je »isto kao što se primaju za istinu osnovna načela svake nauke — aksiome,

---

[34] I. Kor. 13, 12.
[35] Iv. 17, 3.
[36] S. Th. IIa.IIae. q. 4., a. 2. S. Aug.: De praedestinatione sanctorum, n. 5.

ideje, principi itd.« »Naučno znanje uvek se opire o principe, koji se ne izvode iz nekih viših, nego se obično primaju bez dokaza, na veru, kao nesumljivi i istiniti. Tako su i osnovne istine Otkrivenja logični nedokazane i zato se primaju na veru«.

Aksiomi i prvi principi se ne dokazuju, jer su očevidni i razum ih usvaja radi objektivne očevidnosti stvari. Tu nema posla vjera i razum ih ne usvaja vjerom, nego činom svoje spoznaje. Vjerske istine se primaju radi Božjeg auktoriteta, a nipošto zato, što su »logički nedokazane«. Dakle i taj čin razuma — usvojenje vjerskih istina — ima svoj pametni razlog, a formalni objekt je posve drugi nego u znanosti.

Nažalost uz najbolju volju ne možemo vidjeti, kako taj teolog spašava kršćansku vjeru od racionalističkih prigovora, kako im je pokazao opravdanost vjerskog doživljaja, a pogotovo ne vidimo: kako ih je uvjerio o potrebi ili apsolutnoj nužnosti i značenju objave!? Kad kršćanski apologeta nepotrebno smanjuje i sužuje umske moći, kad čini neistinite poredbe, kada tvrdi da čovjek usvaja vjerske istine zato, što su logički nedokazane »na veru«, e onda se zbilja ne treba čuditi, kad nam se toliki smiju i kad čitavu teološku znanost proglašuju besmislicom.

M. Parenta,[37] koji bi po svom učenju o prirodnom spoznanju Boga morao usvojiti naravni i nadnaravni red, prema tomu bi morao imati točan pojam o nužnosti objave, ne povlači logične konsekvencije svoje naravne teologije. On čak usvaja dokaznost Božjega opstanka, dakle mogućnost naravne religije, pa ipak, kad govori o nužnosti objave, naučava samo apsolutnu nužnost — niječući naravni red. On veli: »Tako se ni prirodna religijska sposobnost i raspoloženje ne mogu pravilno razviti bez istinite objektivne religije koja se daje samo u natprirodnom otkrivenju«.

»I kad bi se čovečja priroda nalazila u normalnom stanju, čoveku bi bilo nužno natprirodno otkrivenje. Čovek se ne bi mogao uzdići samim svojim silama do istinskog poznavanja Boga i svog odnošaja prema njemu, niti bi mogao ostvariti natprirodnu zajednicu života s njim, koja mu je na-

[37] N. dj. str. 273—276.

menjena i za kojom po prirodnoj potrebi čezne«. Što misli pod tim »normalnim stanjem«, vidi se iz daljnjeg, gdje stanje poslije grijeha nazivlje »nenormalno«. Ničim ne dokazuje apsolutnu nužnost objave u tom normalnom stanju (moguće stanje čiste naravi) koje nije nikad postojalo. Ako sv. Pavao tvrdi, da čovjek može i poslije istočnog grijeha pravilno spoznati Boga i svoj odnos prema njemu, dakle naravni moralni zakon, zašto bi to bilo nemoguće u mogućem stanju čiste naravi? Pa ako čovjeku ni u ovom stanju, kako veli »nenormalnom« nije apsolutna nužna objava za istine naravne religije, zašto bi mu bila u onom »normalnom« stanju? Da čovjek nije u stanju naravnim silama ostvariti nadprirodnu zajednicu s Bogom, to je posve razumljivo, i tu je apsolutno nužna objava. Sad je imao priliku da odijeli naravni od nadnaravnog reda, da postavi čovjeka na njegovo pravo mjesto, ali tu nije htio da slijedi Hettingerovu ispravnu nauku, koju inače usvaja u svojoj teodiceji, nego se povodi za Rusima, koji zbrkom dvaju objavljenih redova čine još veću zbrku u dokazivanju o moćima i potrebama čovjeka.



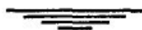
Iz prvog se i ovoga drugog razmatranja vidi, da ovi srpsko-pravoslavni teolozi:

1) nemaju točan pojam objave, jer im je nepotpun, nejasan, a nekad i posve kriv materijalni i formalni objekt objave;

2) ne poznaju razlike između naravnog i nadnaravnog reda, zato umanjuju nadnaravni karakter objave i postavljaju je kao prirodnu težnju ljudske naravi;

3) niječući izričito umnu sposobnost za sigurno spoznanje Boga, naučavaju samo apsolutnu nužnost objave (i u naravnom redu, u koliko ga implicite usvajaju).

Sve je to sa stanovišta objave i crkvenih Otaca neodrživo i krivo, prema tomu protivno pravoj kršćanskoj teologiji.



POVIJEST SIRSKE CRKVE.

(JAKOBITI — SIRCI.)

Msgr. Dr. Kamilo Dočkal.

SUMMARIUM.

Absoluto tractatu de Nestorianis auctor ad tractanda fata Monophysitarum progreditur. Hunc in finem primum origo novae periculosae haeresis, cujus initiator Eutyches Abbas Constantinopolitanus, primi vero propagatores Dioscurus patriarcha Alexandrinus et Abbas Barsumas Syrus erant, describitur. Crimen, a Dioscuro et Barsumas in Latrocinio Ephesino a. 449. patratum, in Concilio oecumenico IV. Chalcedone a. 451. celebrato, ubi nova haeresis unam tantum naturam in Christo docens condemnata, reparatum est. Utriusque concilii fata fusius exponuntur. Contra decreta Concilii Chalcedonensis monachis haereticis instigantibus oppositio vehementissima et sanguinea in Palaestina, Syria necnon Aegypto exorta est, ad quam exstinguendam imperatores Byzantini non solum armis sed etiam edictis religiosis, quamquam inopportunis et sibi contradicentibus usi sunt. Ratio vera crudelissimae oppositionis Monophysitarum contra »Melkitas« non erat doctrina christiana, verum aemulatio ethnica et politica. Populi Chamo-Semitici doctrina christiana qua ansa et praetextu pro pugna contra potestantem politicam Byzantii utebantur. Inde tanta crudelitas, inde tanta saevities!

Elucubrata origine novae haeresis variae Monophysitarum sectae necnon ecclesiae hucusque vigentes: Jacobitarum, Armenorum, Coptorum et Abessinorum enumerantur, earumque mutua relatio describitur.

Praetermissis Armenis, Coptis et Abessinis, de quibus postea specialis tractatio instituetur, Jacobitarum Syriam inhabitantium fata temporis cursu breviter elucubrantur. Jacobitarum numerus nunquam magnus erat. Quemadmodum saeculo 5. et 6., ita etiam postea Jacobitae in urbibus tantum Syriae et Mesopotamiae vivebant. Tempore maximae prosperitatis Jacobitae 20 metropolitas necnon 103 episcopos in Syria numerabant, qui numerus saec. 16. ad 20 dioeceses decidit. Post bellum (1914—1918) Jacobitae unum Patriarcham in Mossul residentem, 11 metropolitas residendiales et 3 episcopos habent.

A saec. 6. usque ad saec. 13. Jacobitae Syri disciplinas theologicas prophanasque maxime colebant. Scriptores jacobiti eorumque opera per saecula currendo in proprio capite enumerantur. Hisce absolutis doctrina Jacobitarum, eorum cultus necnon hierarchia fusius exponitur.

Sicut Nestoriani, ita etiam Jacobitae cum Sede Romana temporis cursu relationes inierunt. Descriptis unionis tentaminibus medio aevo factis fata unionis verae ab anno 1662, quo ecclesia Jacobitarum cum Sede Romana unitorum seu Syrorum catholicorum patriarcham proprium obtinuit, usque ad hodierna tempora describuntur. Specialis tractatus celeberrimis Patriarchis Syrorum Ephremo II. Rahmani (1898—1929) necnon Ephremo Gabrieli Cardinali Tappouni consecratur. Quibus absolutis status hodiernus Syrorum catholicorum (eorum organizatio, cleri educatio, vita monastica, statistica ecclesiastica) describitur. Sub fine tractatus bibliographia adjicitur.

Sredinom V. stoljeća buknula je u Carigradu nova hereza, koja je uzdrmala cijelim Istokom, te se proširila po Siriji, Mesopotamiji, Armeniji, Georgiji, Egiptu i Etiopiji, i traje do danas. Ta se hereza zove Monofizitstvo.

1. Postanak Monofizitstva.

Monofizitstvo je niklo u doba duhovnog nazatka. Pomrli su već ljudi, koji su kroz sto i dvadeset godina poput sjajnih luči rasvjetljivali kršćanski Istok. Nema više u životu jednog Atanazija, jednog Gregorija Nazijanškog, Bazilija Velikog, Gregorija Niškog; nema više na životu Ivana Zlatousta, ni Ćirila Aleksandrijskog, koji su svojim sjajnim darovima uma, svojom naukom i svojim svetim životom dignuli znanstveni i vjerski život na Istoku do najveće visine, koji su stvorili zlatnu epohu tamošnje crkvene povijesti. Kroz više stoljeća unapredak nije Istok više rodio osobu, koja bi dosegla slavu pomenutih grčkih otaca.

Poslije ekumenskog sabora u Efezu god. 431., na kojemu je bio osuđen Nestorije, nasta na Istoku neko zatišje, slično oceanu uoči bure. Nestorije bude svrgnut, zatočen najprije u samostan Euprepios u blizini Antiohije u Siriji, onda prognan u Arabiju, a odande u Egipat, gdje umre oko god. 450. neskrušen u najvećoj osamljenosti, zapuštenosti i siromaštvu.[1] Njegovim nasljednikom posta najprije Maksimijan (431.—434.), a onda Proklo (434.—446.), slavan radi svoje poslanice Armencima, u kojoj pobija Nestorija.[2] Sv. Ćiril Aleksandrijski, glavni zatočnik prave nauke u Efezu, sklopi mir s Ivanom, patrijarom antiohijskim, koji je u Efezu još branio Nestorija. Ivan osudi Nestorija i njegovu nauku. Glavni pobjednik osta biskup rimski, Celestin, koji nije

[1] Nestorije je u progonstvu napisao povijest svojih borbi, svojih uspjeha i neuspjeha, svoje tragedije. Djelo se nije sačuvalo u cijelosti, nego samo u izvacima. Sr. Evagrius Schol.: »Historia ecclesiastica«, 1, 2—7, Migne: »Patrol. Graeca«, 84, 553 s. Mansi: »Concil. Collect.« V.

[2] Sr. Mansi: »SS. Concil. Collect.« V. 421—437. — Dr. O. Bardenhewer: »Patrologie«. Freiburg i. Br. 1910, str. 239.

doduše imao slavu filozofa ili teologa poput sv. Atanazija, Bazilija ili Gregorija Nazijanškog, ali koga je radi Stolice Petrove Istok priznao vrhovnim sucem u stvarima vjere i discipline.

God. 444. umre sv. Ćiril Aleksandrijski, a god. 446. umre i Proklo carigradski, koga naslijedi Flavijan, čovjek sveta života i prave vjere. Na aleksandrijsku stolicu zasjede Dioskur (444.—451.). Carska je čast bila u rukama Teodozija II. (408.—450.), vladara slaba, koji je stajao pod uplivom svog rđavog komornika, eunuha Hrizafija.[3]

To je ambijent, u kome je nikla nova hereza 5. stoljeća: Monofizitstvo. Začetnik joj je Eutih, arhimandrit jednog samostana kraj Carigrada, koji je brojio do 300 monaha i koji je bio vrlo cijenjen u tadanjem monaškom svijetu.

Eutih je žestoko pobijao Nestorijevstvo. On se protiv njega borio na samom efeškom saboru, a svoju je borbu nastavio i dalje. Pobijajući Nestorija zašao je Eutih u drugu skrajnost, naime da je u Isusu Kristu nesamo jedna osoba, osoba božanska, nego i jedna narav. Prema Eutihu postojale su u Kristu prije sjedinjenja dvije naravi, božanska i čovječja, nu poslije sjedinjenja postoji u njemu samo jedna narav, i to božanska, jer se čovječja utopila u njoj, kao što se kap vode topi u neizmjernom moru. Prema tomu Krist nije pravi čovjek. Odatle, što je Eutih učio u Kristu samo jednu narav *μόνη φύσις* prozvala se njegova nauka Monofizitstvo.

Nu našao se odmah muž, koji je prozro zabludu i koji je neustrašivo na nju navalio. Onaj isti, koji je kao svjetovnjak prvi ustao protiv Nestorija što je u Kristu učio dvije osobe, ustao je i protiv Eutiha, što je u Kristu učio jednu narav. Junak taj zvao se Euzebij. God. 430. bio je još odvjetnik, ali je međutim postao biskup u Doriläumu, gradu u Frigiji.[4] Uz njega pristadoše učeni Teodoret, biskup iz Cyra, koji je god. 447. protiv Eutiha napisao djelo »Eranistes«,[5] i Domnus iz Antiohije.

Kako je Eutih uživao jako zaleđe u svemoćnom Hrizafiju, kome je bio kum, nitko se nije ufao protiv njega što poduzeti, pa ni patrijar Flavijan. Nu Euzebij ih zaskoči. Kad je dne 8. novembra 448. carigradski biskup Flavijan držao jednu sinodu,

[3] Sr. C. Lagier: »L'Orient Chrétien des apôtres jusqu' a Photius«. Paris. 1935, str. 265 ss.

[4] Sr. Mansi: »SS. Concil. Collect.« VI. 583. ss, 651. ss, 985. ss.

[5] Sr. Dr. O. Bardenhewer: »Patrologie«. Freiburg i. Br. 1910, str. 326 ss; Migne, P. G. 83, 27 ss.

gdje su se imale rješavati druge stvari, ustade neočekivano Euzebije dorilejski i svečano pročita optužbu protiv Eutiha dokazavši mu zablude. Flavijan bude zatečen. Nu povodom tako svečane optužbe morade uredovati. Pozove arhimandrita pred sinodu. Hereziarh dođe ponosno uzdajući se u zaštitu dvora praćen mnoštvom svojih monaha. Prizna herezu i uskrati svako opozivanje. Biskupi ga osude, svrgnu s časti i izopće. Eutih prizva na Rim, ali papa Leon Veliki, taj duboki mislilac i bogoslov, prozre zabludu, te potvrdi Eutihovu osudu.[6]

Dok se Istok radovao, što je heretik osuđen i što je atmosfera bila pročišćena, snovao je starac Eutih u progonstvu spletke, tražio prijatelje i saveznike, kako da se osveti Flavijanu. Saveznici su se doskora našli. Bili su to aleksandrijski patrijar Dioskur i sirski arhimandrit Barzumas. Njima se pridružio eunuh Hrizafij izrabljujući carsku vlast i silu.

Napomenuta trojica sklonuše slabog cara Teodozija II. te sazva u Efez »ekumenski« sabor, koji bi povratio čast Eutihu i njegovoj nauci. Car zatraži pristanak pape. Leon Veliki prista, premda nerado, te posla u Efez tri svoja legata, (biskupa Julija iz Puteola, svećenika Renata i đakona Hilara) i dogmatsku poslanicu, upravljenu na biskupa Flavijana. Papinska je poslanica točno definirala nauku, koja se imala na saboru prihvatiti. Osim te dogmatske poslanice uručio je papa svojim legatima još posebna pisma za cara, za sabor i za monahe. Car je Teodozije želio, da papa lično dođe u Efez, nu Leon nije mogao ostaviti Italije, jer je Atila bio blizu.

Efeški se sabor sabra god. 449. Započe i svrši u atmosferi bezakonja i proste sile. Dioskur osvane u Efezu s jakom tjelesnom stražom, sastavljenom od aleksandrijskih Parabolana. Arhimandrit Barzumas povede sa sobom s perzijskih granica 1.000 divljih i neobrazovanih monaha. Car posla pred crkvu četu vojnika, koju je predvodio »Comes S. Consistorii«, da bude na pomoć Eutihu i njegovim saveznicima. Protiv svakog prava isključi car iz saborovanja učenog Teodoreta iz Cyra, a pravo glasa doznači protiv kanona arhimandritu Barzumasu, tobože

---

[6] Eutih potraži zaštite i u glasovitog Petra Hrizologa, biskupa ravenskog, ali ga taj uputi na papu, kao na vrhovnog suca u vjerskim stvarima: »Beatus Petrus, qui in propria sede vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem« (Leo M., Ep. 25). Migne: P. L. 54, 739—744. Sr. Hergenröther-Kirsch: Kirchengeschichte, Freiburg i. Br. 1911, str. 562.

kao zastupniku istočnih opata. Umjesto da papini legati predsjedaju saboru, kako je to bilo na dosadanjim ekumenskim saborima, prisvoji si nasilnim načinom sam Dioskur predsjedničko mjesto. On ne dopusti, da se pročita dogmatska poslanica pape Leona biskupu Flavijanu. Nasiljem provede cijelu svoju zlobnu osnovu: izradi, da sabor rehabilitira osobu i nauku Eutihovu kao i njegovih monaha,, te osudi Flavijana i Euzebija dorilejskog.[7]

Već se prvi čin efeške tragedije zbio u velikom uzbuđenju. 135 članova sabora potpisa rehabilitaciju Eutihovu. Nu drugi čin prekorači i najsmionije zamisli. Kad se biskupi kratiše osuditi svetog Flavijana, Dioskur dade ugovoreni znak, te soldateska s Barzumasovim bijesnim monasima provali u crkvu. Vojnici mahahu oružjem, a monasi svojim toljagama. Dok je u svetištu crkve među biskupima vladala buka, začuje se Barzumasov klik: »Valja ubiti sve, koji se ne pokoravaju Dioskuru!« Da se što brže svrši ta strašna sjednica, potpišu biskupi na zahtjev Dioskurov prazan papir, koji će on kao predsjednik kasnije ispuniti. On je sam kasnije napisao svrgnuće Flavijana i Euzebija dorilejskog. Ne mogući obuzdati svoga gnjeva ponizi se aleksandrijski patrijar tako, te udari po licu carigradskog biskupa Flavijana, koga dva aleksandrijska đakona bace na zemlju. Barzumasovi monasi dokrajčiše posao, te zvjerski izbiše Flavijana. Polumrtva baciše ga na slamu u tamnici, odakle ga htjedoše slijedeći dan poslati u izagnanstvo. Zlikovci doista odvukoše Flavijana na put prema Frigiji, ali on umre na putu. Bilo je to treći dan poslije efeškog zločina.[8]

Osim patrijara Flavijana i biskupa Euzebija dorilejskoga skine efeški sabor i druge neke biskupe, među njima glasovitog Teodoreta iz Cyra. Njegovo je izopćenje bilo popraćeno naredbom, da se imadu spaliti njegova djela, a on da se imade prognati iz mjesta, gdje stanuju ljudi i da mu se imade uskratiti svaki zaklon i svaka hrana.[9] Bijes Dioskurov nije bio ni time

---

[7] Opis »lupeškog sabora« sr. Mansi, SS. Concil. Collect. VI, 529 ss; Hefele—Leclerq, Histoire des Conciles d' après les documents originaux, Paris, 1907, T. 2, str. 604—609.

[8] Tako je Flavijan postao sličan svom predšasniku sv. Ivanu Zlatoustu, koji je god. 407. t. j. 42 godine prije, bio također prognan iz Carigrada u Kukus u Armeniji, ali je izmoren od puta i muka umro u mjestu Kumane. Sv. Ivan bio je žrtva aleksandrijskog patrijara, zloglasnog Teofila, dok je Flavijan bio žrtva Teofilova nasljednika Dioskura. Aleksandrija je dala crkvi velikih i slavnih muževa, kao što su Origen, sv. Petar Mučenik, sv. Dionizije, sv. Atanazije, sv. Ćiril. Nu ona je dala i razbojnike Teofila i Dioskura. Ova su dva imena korov na inače krasnoj njivi Egipta mučeničkog, Egipta učenjačkog i Egipta monaškog. Sr. C. Lagier, op. cit. St. 271.

[9] Sr. Teodoret iz Cyra: Epistola 113, ad s. Leonem (Migne, P. G. 83, str. 1316).

zasićen. Žaleći, što su mu umakli papini legati, zaustavi se na povratku s biskupima iz Egipta, pa izopći i samoga papu Leona Velikoga kao krivovjerca.[10] Dalje u svojoj zlobi, divljaštvu i bjesomučnosti nije išao ni jedan krivovjerac! Čini se, da bi Dioskur u danima progonstva s nasladom mogao pribivati i prolijevanju krvi na areni!

Tek što sazna o nečuvenim sablaznima u Efezu, papa Leon Veliki sazva sabor u Rimu, na kojemu poništi sve, što je ondje zaključeno i učinjeno. On dade efeškom saboru ime, koje ga za sva vremena žigoše žigom sramote: »latrocinium ephesinum« — »lupeški sabor«. Što više papa pisa samomu caru Teodoziju II. tražeći, da se sazove drugi sabor, koji će oprati efeška zločinstva. Car ne htjede. Nu Bog sam posegnu rukom svojom, gdje ljudi ne mogoše. Teodozije padne po nesreći s konja i skrha vrat (450). Poslije njegove smrti preuze vladu njegova velika i plemenita sestra sv. Pulherija, koja podijeli vlast s vrsnim vojskovođom Marcijanom.

Što Leon Veliki nije postigao kod Teodozija, postigne brzo kod Pulherije. Ona se požuri, da popravi krvave nepravde »lupeškog sabora«. U sporazumu s papom sazove IV. ekumenski sabor, koji bude otvoren 8. oktobra 451. u Kalcedonu kraj Carigrada u prisutnosti papinih legata, 19 dvorskih dostojanstvanika i 600 biskupa.[11]

Na prvoj sjednici pročita biskup Euzebije dorilejski optužnicu protiv Dioskura, koga sabor isključi iz biskupskog zbora, jer se drznuo bez ovlasti svete Stolice prisvojiti si predsjedništvo na saboru u Efezu i jer je ondje počinio druga zla. Na drugoj sjednici budu pročitana papina pisma, osobito dogmatska poslanica Flavijanu. Treća sjednica povede postupak protiv Dioskura i Eutiha. Dioskur bi morao lično izaći pred sabor, ne kao član, nego kao optuženik. Nu on se sakrije. Sabor ga osudi i skine sa časti. Car potvrdi osudu i progna Dioskura u Gangres na dnu Paflagonije. I Eutih, koga je carica Pulherija već 450.

---

[10] Sr. Mansi, SS. Concil. Collect. VI. str. 1009, 1048, 1099.

[11] Kalcedon je grad crkvene pokrajine Bitinije, na azijskoj obali Bospora, nasuprot Carigrada. Putuje li tko danas marmarskim morem prema Carigradu, prve ga pozdravljaju fasade kuća velike turske tvrđave na azijskoj strani, zvane Kadi-Köi. Divno mjesto za velebne građevine na uzvisini azijske obale, gdje se na dnu svjetluca lazurno marmarsko more. Nekoć je tu bila ne siromašna turska tvrđava, nego krasan grad Kalcedon, koji je bio Carigradu ono, što Parisu Versailles. Oba grada dijelilo je more odrazujući poput krasnog zrcala raskošne palače. Središte Kalcedona bila je prekrasna bazilika sv. Eufemije. Tu je održan IV. ekumenski sabor. Sr. C. Lagier, op. cit. str. 272 s.

maknula iz njegova samostana, bude izopćen i prognan.[12] Nepravedno skinuti biskupi bijahu uspostavljeni u svoje časti i službe, među njima i Teodoret iz Cyra.

Na četvrtoj sjednici dne 17. oktobra osvanu na saboru zloglasni Barzumas u društvu više istočnih arhimandrita, da preda saborskim ocima predstavku u prilog Dioskura. Kad se pojavio, nasta među ocima veliko nezadovoljstvo. Glasno ga nazivahu »ubojicom Flavijanovim« i »kvariteljem Sirije«. Barzumas ostavi Kalcedon psujući Pulheriju, te se vrati u Siriju, gdje je širio Eutihovu zabludu do svoje smrti (458.). On je preko svoga učenika Samuela predobio i Armence za Monofizitstvo.[13]

Dne 22. oktobra na petoj sjednici proglasi sabor na najsvečaniji način u prisutnosti same carice Pulherije katoličku nauku o dvije naravi u Kristu, cijele i nepomiješane, u jednoj osobi i u jednoj hipostazi.

Kalcedonski sabor stvori i nekoliko disciplinarnih kanona, među kojima je najpoznatiji kanon 28., prihvaćen na želju carigradskog biskupa Anatolija u odsutnosti papinih legata. Taj kanon daje — usprkos cijele tradicije — carigradskome biskupu poradi političkog položaja Carigrada drugo mjesto u crkvenoj hijerarhiji, odmah iza biskupa rimskog, a prije biskupa aleksandrijskog i antiohijskog. Papa Leon Veliki potvrdi sve zaključke kalcedonskog sabora u vjerskim pitanjima, samo ne potvrdi kanona 28. Što više, juridičkom oštrinom i znanstvenom erudicijom dokaže u mnogim listovima na biskupe sabora, na Anatolija, na patrijare u Aleksandriji i Antiohiji, na cara i caricu neosnovanost ovoga kanona.[14]

(Nastavit će se.)

[12] Tako je svršio jadni Eutih. Nije sigurno, da li je umro u progonstvu ili doma. Dok je Dioskur živio u Gangri u Paflagoniji do god. 454. čini se, da je Eutih, i onako starac dubokih godina, umro brzo iza kalcedonskog sabora. Povijest ne daje lijepu sliku o Eutihu. Dok je Arije bio oštrouman i učen, Nestorije i Eutih bijahu ljudi tek prosječne inteligencije. Kad je Eutih počeo naučavati jednu narav u Kristu, bio je starac od 70 godina, u bogoslovskoj znanosti slab, ali zato glavar uglednog samostana kod Carigrada i u najužem prijateljstvu s carskim komornikom eunuhom Hrizafijem. Sr. C. Lagier, op. cit. str. 266. — Papa Leon zove Eutiha: »Imperitus, imprudentissimus senex, stultissimus homo«. (Sr. Epist. 29. ad Theodosium imper., Migne, P. L., Tom. 54. str. 783). — Za njegovu nauku veli: »Ejus error de imperitia magis quam de versutia natus est«. (Sr. »Epist. ad Pulcheriam Augustam«, ibidem str. 790).

[13] Sr. I. S. Assemani: »Bibliot. Orient«. Roma 1726. II, Cap. 1 ss.

[14] Opširnije o tom kanonu vidi radnju: »Le 28 Canon de Chalcedoine« u »Bessarione«, Roma 1897. An. I. Nr. 12. str. 875—885.

PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŠKE.

VAŽNIJA RJEŠENJA I ODREDBE SV. STOLICE objavljene u ACTA APOSTOLICAE SEDIS (V. XXX.), 1938.

Priopćio: Dr. Fr. Herman.

I.) SVETI OTAC PAPA PIO XI.

1. Ove godine nije sv. Otac objavio nijedne ENCIKLIKE, ali je zato govorio četiri puta cijelomu kršćanskom svijetu preko radija. Ovi su govori (nuntius radiophonicus) objavljeni i u AAS. To su: 1) Govor »*Dum dabatur nobis*« od 29 svibnja 1938[1] održan prigodom svjetskog Euharistijskog kongresa u Budimpešti. 2) Govor »*Hac sollemni hora*« od 26 lipnja 1938[2] za nacionalni Euhar. kongres u Quebecu (Kanada). 3) Govor »*Mentre millioni di uomini*« od 29 rujna 1938[3] kada je na Miholje prijetio da izbije novi svjetski rat (spriječen u posljednji čas konferencijom u Münchenu). 4) Govor »*Dum Christus Dominus*« *od 18 listopada 1938 održan* prigodom nacionalnog Euharist. kongresa u New-Orleansu (USA).[5]

2. Na dan 17 travnja 1938 objavio je sv. Otac svečano proglašenje SVECIMA (sollemnis canonizatio)[6] za ove Blaženike: Andriju Bobola, mučenika iz Družbe Isusove,[7] Ivana Leonardi, priznanika i Salvatora Hortu, priznanika.

3. Motupraprijem »*Sancta Dei Ecclesia*« od 25 ožujka 1938 (de iurisdictione Sacrae Congregationis pro Ecclesia Orientali[8] preuredio je i proširio sv. Otac nadležnost S. Kongregacije za Istočnu Crkvu. Katolici istočnih obreda bili su najprije podvrgnuti S. Kongregaciji de Propaganda fide, ali posebnom odjeljenju (pro negotiis Ritus Orientalis), dok nije Papa Benedikt XV motupropr. *Dei Providentis,* 1 svibnja 1917[9] ustanovio sasvim zasebnu Kongregaciju pro Ecclesia Orientali i u nadležnost ove nove kongregacije pridijelio sve poslove koji se odnose na osobe, disciplinu i obrede Istočnih Crkava, pa i mješovite tj. ako se ti

---

[1] AAS, 1938, 181
[2] AAS, 1938, 224
[3] AAS, 1938, 309
[4] AAS, 1938, 343
[5] U tom godištu (AAS, 1938, 25) objavljen je i govor S. Oca »Audite populi a longe« održan preko radija 31 prosinca 1937 prigodom nacionalnog Euhar. kongresa u Madrasu (Indija).
[6] vd. kanon 2141 CIC
[7] AAS, 1938, 149
[8] AAS, 1938, 154—159
[9] AAS, 1917, 529

poslovi bilo s obzirom na stvar bilo s obzirom na osobe tiču i katolika latinskog obreda.[10] Te su odredbe Benedikta XV ušle tada i u novi Kodeks[11]. Sada je sv. Otac novim motuproprijem »*Sancta Dei Ecclesia*« učinio promjenu ovih propisa i znatno proširio nadležnost S. Kongregacije za Istočnu Crkvu.

Označeni su naime krajevi[12], u kojima su od sada svi katolici i oni latinskog obreda u svemu podvrženi S. Kongregaciji za Istočnu Crkvu[13], dok za ostale krajeve ostaju na snazi dosadanji propisi tj. podvrženi su Istočnoj kongregaciji samo katolici istočnih obreda.[14]

---

[10] Dekretom od 21. XII. 1934. osnovana je kod S. Kongreg. za istočnu Crkvu posebna »Sectio pro ritibus orientalibus slavicis«.

[11] Kanon 257, § 1: Congregationi pro Ecclesia Orientali praeest ipse Romanus Pontifex. Huic Congregationi reservantur omnia cuiusque generis negotia quae sive ad personas, sive ad disciplinam, sive ad ritus Ecclesiarum orientalium referuntur, etiamsi sint mixta, quae scilicet sive rei sive personarum ratione Latinos quoque attingat.

§ 2. Quare pro Ecclesiis ritus orientalis haec Congregatio omnibus facultatibus potitur, quas aliae Congregationes pro Ecclesiis ritus latini obtinent, incolumi tamen iure Congregationis S. Officii ad normam can. 247.

§ 3. Haec Congregatio controversias dirimit via disciplinari; quas vero ordine iudiciario diremendas iudicaverit ad tribunal remittet quod ipsa Congregatio designaverit.

[12] Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali, cui praeest ipse Romanus Pontifex, plenam et exclusivam iurisdictionem habet in regionibus quae sequuntur: in Aegypto et in peninsula Sinaitica, in Erythraea et in parte septentrionali Aethyopiae, in Albania australi, Bulgaria, Cypro, Graecia, Dodecaneso, Iran, Iraq, Libano, Palaestina, Syria, Transjordania, asiatica Turcarum republica et Thracia Turcarum dicione subiecta.

[13] Quare in praefatis regionibus non solum pro fidelibus ritus orientalis, sed etiam pro fidelibus latini ritus eorumque hierarchia, operibus, institutis, piis societatibus, eadem Sacra Congregatio omnibus facultatibus potitur, quas aliae Congregationes pro fidelibus ritus latini extra illa territoria obtinent, incolumi tamen iure Congregationis S. Officii, ac integris manentibus quae huc usque reservata sunt S. Congregationi de disciplina Sacramentorum, S. Congregationi Sacrorum Rituum, S. Congregationi de Seminariis et Studiorum Universitatibus ac Sacrae Paenitentiariae.

[14] Quoad fideles ritus orientalis, extra praefatas regiones commorantes, firma manet in omnibus Sacrae Congregationis pro Ecclesia Orientali competentia. Quare ei reservantur omnia cuiusque generis negotia, quae sive ad personas, sive ad disciplinam, sive ad ritum orientalem referentur, etiamsi sint mixta, quae scilicet sive rei sive personarum ratione Latinos quoque attingant; eique pro his fidelibus omnes facultates attributae sunt, quae ad alias Congregationes pro fidelibus ritus latini pertinent, salvo semper iure Congregationis S. Officii et integris manentibus quae huc usque reservata sunt S. Congregationi de Seminariis et Studiorum Universitatibus et Sacrae Panenitentiariae.

Kako se vidi, ovim novim odredbama bitno je izmijenjen kanon 257 Kodeksa, pa bi se u smislu odredaba sadržanih u Motupropr. Bened. XV, Cum iuris, od 15 sept. 1917 (AAS, 1917, 483) nr. III, imao nanovo formulirati po Interpretacijskoj komisiji taj sada izmijenjeni kanon, i to bio prvi slučaj, da je Kodeks Kan. Prava (od 1917) pretrpio izmjenu u samom zakonskom tekstu.

4. Motupropr. »*Qua cura*« od 8 dec. 1938, *de ordinandis tribunalibus ecclesiasticis Italiae pro causis nullitatis matrimonii decidendis* (AAS, 1938, 410—413) određeno je, da svaka pojedina pokrajina (svega 18) u Italiji ima samo jedno crkveno sudište prvoga stepena za bračne parnice o nevaljanosti braka. Za drugostepeno suđenje određena su isto tako prizivna sudišta (svega 8). Time su za Italiju iz praktičnih razloga modificirane odredbe kanona 1572 i 1694 CIC.

II.) SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII.

1. Izdana je u vezi s odredbama dekreta od 26 svibnja 1937[15] odluka od 18 lipnja 1938[16], da se ne dopušta uvođenje posebne pobožnosti prema presvetoj glavi G. N. Isusa Krista.

2. Dekretom od 21 srpnja 1938[17] poimence je prema odredbama kan. 2258 § 2 izopćen[18] svećenik nadbiskupije Paderborn Franz Griese radi prestupaka označenih u kan. 2314 § 1 i 2388 § 1.[19]

3. Stavljena su na Indeks zabranjenih knjiga ova djela:

a) RAOUL FRANCE, Von der Arbeit zum Erfolg.[20]

b) Der Katholicismus. Sein Stirb und Werde. Von katholischen Teheologen und Laien. Herausgegeben von GUSTAV MENSCHING.[21]

c) O. LEMMARIE, Initiation au Noveau Testament.[22]

d) ALFREDE LOISY, La religion d' Israel (trosième edition); La naissance du christianisme; Le Mandéisme et les origines chrétiennes; Y a-t-il deux sources de la Religion et de la Morale?; Remarques sur la littérature epistolaire du Nouveau Testament; Les origines du Nouveau Testament; Georges Tyrell et Henri Brémond; Lacrise morale du temps présent et l' éducation humaine.[23]

e) ALOYSIA PICCARETA, L' Orologio della Passione di Nostro Signor Gesù Cristo, con un Tratatto sulla Divina Volontà; La Regina del Cielo nel Regno della Divina Volontà.[24]

---

[15] S. S. C. S. Off., decr. 26 maii 1937, De novis devotionis formis non introducendis.

[16] Decretum de speciali devotione erga sacrum caput D. N. Iesu Christi non introducendo. (AAS, 1938, 226).

[17] AAS, 1938, 265.

[18] »nominatim et expresse excommunicatus vitandus«.

[19] Dakle radi krivovjerja (hereze) i sakrilegnog sklapanja braka (attentatio matrimonii). To je prvi javno oglašeni otpad svećenika u Njemačkoj zbog rasističkih zabluda.

[20] Decr., 30/12, 1937 (AAS, 1938, 26).

[21] Decr. 22/1, 1938 (AAS, 1938, 63).

[22] Decr. 17/6, 1938 (AAS, 1938 226).

[23] Decr. 26/7, 1938 (AAS, 1938 226). To je osam djela poznatoga otpadnika Loisy-a, čija su sva djela (opera omnia) izdana do 1932 već stavljena na indeks.

[24] Decr. 31/8, 1938 (AAS, 1938, 318).

III.) SACRA CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM.

Ova je kongregacija izdala opsežni Naputak o brižljivom čuvanju Presvete Euharistije od 26 svibnja (Uzašašće) 1938.[25] Ovaj novi naputak nadopunjuje već prije izdani[26] i sadržava sprovedbene odredbe za točno i savjesno obdržavanje propisa navedenih u kanonu 1269 (i u vezi s kan. 2383) Kodeksa. Ovaj je naputak od velike praktične važnosti za dušebrižno svećenstvo, pa su o njemu opširno pisali i naša crkvena glasila.[27]

IV.) SACRA CONGREGATIO CONCILII.

1. O MISNIM NAGRADAMA KOD BINACIJA (eleemosynae Missarum binatarum). Kongregacija je svojim rješenjem (resolutio) od 13 stud. 1938[28] na dva u toj stvari postavljena pitanja[29] utvrdila ovo: a) da nije uputno da se putem papinskog indulta dopušta, da župnik kada služi isti dan drugu sv. misu (binira) u svojoj župskoj crkvi, smije kao naknadu za sebe zadržati u to ime jedan dio od prihoda iz glavnica zakladnih misa, koje otstupa drugima na otsluženje; i

b) da se kao nezakonita mora dokinuti svaka biskupijska odredba, koja dopušta da svećenici mogu od misne nagrade kod druge (binirane) mise primljene na temelju posebnog fakulteta u korist sjemeništa ili druge pobožne svrhe, predavati ordinarijatu samo običajnu dijecezansku taksu, a višak sebi zadržati.

Ova dva rješenja sadržavaju autentično tumačenje odredaba kanona 824 § 2 (u vezi s kan. 806 § 2).[30]

2. O NEMRSU I POSTU NA BADNJAK (abstinentia et ieiunium in pervigilio Nativitatis D.).

Neki su ordinariji molili, da sv. Stolica izda odredbu, po kojoj bi strogi post na Badnji dan prestao već o podne onako, kako je to u kan. 1252 § 4 određeno za post na Veliku Subotu. Sve-

---

[25] S. C. Sacram., Instructio de Sanctissima Eucharistia sedulo custodienda, de 26 maii (Ascensio D.) 1938 (AAS. 1938, 198—207).

[26] S. C. Sacram., Instructio de 26 maii 1929 de quibusdam vitandis atque observandis in conficiendo Missae et Ssmae Eucharistiae Sacramento distribuendo et asservando. (AAS, 1929, 631 sqq).

[27] Tako Kat. List, Zagreb, 1938 str. 311 sll. Glasnik, Đakovo, 1938, str. 208 i dr.

[28] S. C. Conc., Resolutio, 13 nov. 1938 (AAS, 1938, 101).

[29] I. An expediat indultum apostolicum concedere ut parocho, in propria ecclesia Missam iteranti, tribuatur aliquod emolumentum ex reditibus legatorum;

II. An sustineatur dispositio dioecesana vi cuius sacerdotes, Missam binatam applicantes, eleemosynam tantummodo dioecesanam Curiae tradere teneantur. Resp. Ad I Negative, seu non expedire;

Ad II negative.

[30] Cn. 24, § 2: Quoties autem pluries in die celebrat, si unam Missam ex titulo iustitiae applicet, sacerdos praeterquam in die Nativitatis Domini, pro alia eleemosynam recipere nequit, excepta aliqua retributione ex titulo extrinseco.

ta je kongregacija svojim riješenjem od 13 stud. 1938[31] odbila ovu molbu, jer je post na Badnji dan priprava za svetkovinu Porođenja Isusova, koja započimlje tek o ponoći toga dana, dok se svetkovina Uskrsnuća Kristova počima slaviti već od podneva na Vel. Subotu.

V.) SACRA PAENITENTIARIA APOSTOLICA.

1. Dekretom od 31 prosinca 1937[32] objavljeno je novo izdanje autentične Zbirke svih molitava i pobožnosti, s kojima je sv. Stolica spojila bilo kakova oproštenja time, da su dokinuta sva ona dosadanja općenito dana oproštenja koja nisu uvrštena u ovu zbirku.[33]

2. Dekretom od 12 ožujka 1938[34] izmijenjeni su i ublaženi dosadanji propisi za valjano podignuće[35] sv. »Križnih puteva«. Od sada je za valjanost podignuća postaja sv. Križnoga puta dovoljno, da je za to pozvani svećenik imao propisno ovlaštenje u smislu dekreta od 12 veljače 1933.[36] Ipak u redu je (prorsus decere) da se zatraži dopuštenje i od mjesnog Ordinarija, koje se smije i pretpostaviti (venia praesumpta), ako do njega nije lako doći.

Ujedno je sv. Stolica ovim dekretom izrijekom ukrijepila (sanirala) sva dosadanja podignuća »Križnoga puta«, koja su bilo s kojega razloga ostala nevaljana.

---

[31] S. C. Conc., Resolutio, 13 nov. 1937 (AAS, 1938, 160). Ad propositum dubium: »An et quomodo expediat concedere dispensationem a lege abstinentiae et ieiunii in pervigilio Nativitatis Domini«, resp.: »Negative, seu non expedire, et ad mentem«. Mens autem est ut Ordinarii satagant opportunis instructionibus fideles inducere ad ius commune servandum.

Prema tomu ne može se održati mišljenje, da je na Badnjak uveče »ieiunium gaudiosum« bez obveze na strogi post.

[32] S. Paenit. Apost., decretum 31 dec. 1937, de precibus et piis operibus indulgentiis ditatis, nova collectione editis. (AAS, 1938, 110).

[33] . . . »Sacra Paenitentiaria preces et pia opera ad praesentem hanc diem a Summis Pontificibus indulgentiis ditata, in unum collegit et in vulgus edidit . . . abrogatis generalibus indulgentiarum concessionibus in aedem Collectione non relatis, ipsam tantum authenticam haberi mandavit.«

U vezi s ovim dekretom objavila je i S. Congregatio Rituum potrebite izmjene, koje se moraju u odnosne rubrike (Variationes faciendae in rubricis Breviarii et Missalis Romani, 1 aug. 1938, AAS, 1938, 292—295) u pogledu oproštenja spojenih s molenjem brevijara (pred Presvetim, molitve prije i poslije recitovanja) i sa služenjem sv. mise (molitve kod priprave i zahvale), jer su ta oproštenja sada znatno promijenjena.

[34] S. Paenit. Apost., Decretum 12 martii 1938, conditiones ad validam sacrarum »Viae Crucis« stationum erectionem ex novo statuuntur. (AAS, 1938, 111).

[35] Ti su propisi bili sadržani u dekretu Paenit. Apost. 20 oktobr. 1931, »Pium Viae Crucis exercitium«. (AAS, 1931, 522).

[36] S. Paenit. Apost., decr. 12 martii 1933, »Consilium suum persequens«. (AAS, 1933, 170).

VI.) PONTIFICIA COMMISSIO AD CODICIS CANONES AUTHENTICE INTERPRETANDOS.

1. O SUDIONIŠTOVANJU U OVLASTICAMA IZMEĐU REDOVNIČKIH DRUŽBI.[37] Na pitanje, da li se riječi u kanonu 613 § 1[38] *»exclusa in posterum qualibet communicatione«* imaju tako razumjeti, da su tom odredbom ujedno opozvane one ovlastice (privilegia), koje su redovničke družbe zakonito zadobile putem sudioništvovanja još prije Kodeksa, odgovoreno je[39] odrečno (negative), tj. takove ranije ovlastice nisu opozvane.

2. O IZUZEĆU OD KAZNI SAMIM ZAKONOM IZREČENIH.[40] Na pitanje da li težak strah ispričava od kazni samim zakonom izrečenih kada prestup, iako u sebi zao i teško griješan, ipak nije uperen na prezir vjere ili crkvene vlasti odnosno na opću štetu duša u smislu kanona 2229 § 3 st. 3[41] , odgovoreno je potvrdno (affirmative)[42], tj. težak strah (metus gravis) ispričava uvijek od kazni, osim ako je prestup usmjeren na prezir vjere ili crkvene vlasti ili na opću štetu duša (na pr. kod delikta apostazije).

VII.) SACRA ROMANA ROTA.

Sudište Sv. Rimske Rote nije u AAS, 1938 uvrstila nijedne potpune svoje presude, kako je to običavala činiti ranijih godina, nego je objavila samo spisak (popis) svih presuda izrečenih u g. 1937 (s oznakom dispozitivnoga dijela presude).[43] Izrečene su svega 82 presude od toga 78 u bračnim parnicama, a samo 4 u drugim sporovima. Od bračnih parnica radi 76 o nevaljanosti braka, a samo 2 o rastavi od stola i postelje.[44] Nevaljanima su proglašena svega 23 braka, a od toga najviše (11) radi sile i straha.

Osim toga je objavljen[45] i spisak (popis) odluka izrečenih iste godine (1937) o obustavi postupka[46] i o žalbama zbog neprimljene tužbe.

---

[37] De communicatione privilegiorum inter religiosos.

[38] Canon 613, § 1: Quaelibet religio iis tantum privilegiis gaudet, quae vel hoc in Codice continentur, vel a Sede Apostolica directe eidem conncessa fuerint, exclusa in posterum qualibet communicatione.

[39] Po Co, resp. 30 dec. 1937 (AAS, 1938, 72).

[40] De excusatione a poenis latae sententiae.

[41] Canon 2229, § 3 nr. 3: Metus gravis, si delictum vergat in contemptum fidei aut exclesiasticae auctoritatis vel in publicum animarum damnum, a poenis latae sententiae nullatenus exmit.

[42] Co Po, resp. 30 dec. 1937 (AAS, 1938, 73).

To su dva jedina odgovora, koja je Interpretacijska komisija objavila u god. 1938 (iz 1937), a i ti su po sebi tako razumljivi, da ih ne treba tumačiti.

[43] Causae quae in Tribunali Sacrae Romanae Rotae actae sunt anno 1937, quarum definitiva sententia editur tantum in parte dispositiva, (AAS, 1938, 124).

[44] Iz naših strana ima samo jedna presuda (iz zagrebačke nadbiskupije) i radi o rastavi od stola i postelje.

VIII.) SECRETARIA STATUS.

DRŽAVNO TAJNIŠTVO sv. Oca objavljuje u službenom glasilu u pravilu sva imenovanja i postavljanja, te odličja koja je sv. Stolica tekom godine podijelila svećenicima i svjetovnjacima.

Među tima imenovanjima nalazi se i imenovanje novoga *Apostolskog Nuncija* za Jugoslaviju u Beogradu: Monsig. ETTORE FELICI, nasl. nadbiskupa Korintskoga.[47]

Osim toga objavljeno je svega 14 papinskih visokih odlikovanja svećenika iz naših biskupija.[48]

---

[45] Causae quae eodem anno 1937 transactae fuerunt, vel quae absque definitiva sententia, ex peculiaribus circumstantiis, finem habuerunt; quibus adduntur decreta quoad recursum contra libellorum reiectionem. (AAS, 1938, 142).

[46] Postupak je obustavljen većinom zato, što je postupak mirovao jednu odnosno dvije godine (vd. kan. 1736) ili zato što je jedna parnička stranka umrla (vd. kan. 1733).

I među tima odlukama nalazi se samo jedna iz naših krajeva (i ova iz zagrebačke nadbiskupije), a radi o nevaljanosti braka.

[47] Breve, 27/4, 1938 (AAS, 1938, 173).

[48] To su: 1) Apost. protonotari: Monsig. Juraj Magjerec (Zagreb), Božo Ivaniš (Banjaluka), Stjepan Pavunić (Zagreb), Ignac Nadrah (Ljubljana), Franc Ušeničnik (Ljubljana) i Aleš Ušeničnik (Ljubljana). 2) Prelat kućni: Josip Volc (Ljubljana). 3) Tajni komornici: Ilija Anaković (Đakovo), Ivan Mihelčić (Zagreb), Josip Kaurinović (Banjaluka), Gerardo Purk (Banjaluka), Ivan Vlašić (Banjaluka), Nikola Bilogrivić (Banjaluka) i Nikola Fantela (Kotor).

»ONO OD ČEGA SE NE MOŽE MISLITI VEĆE«*

Dr. Vilim Keilbach.

Summarium. — Neuestens wird versucht, den »ontologischen« Gottesbeweis des hl. Anselm dahin zu deuten, dass man ihm den Charakter eines philosophischen Beweises der Existenz Gottes abstreitet und ihn wesentlich in seinem Einbau in das Proslogion als theologische Schrift theologisch zu verstehen bestrebt ist. Sein theologischer Sinn sei noch nicht fassbar. Die Kontroverse Anselm-Gaunilo scheint dieser Deutung unüberbrückbare Schwierigkeiten zu bereiten.

U filozofskoj je literaturi sv. Anselmo najviše poznat po svom takozvanom ontološkom dokazu za opstojnost Božju.

Tradicionalni aposteriorni dokazi zaključuju iz ovog vidljivog svijeta i konkretnog iskustva na egzistenciju Boga kao najvišeg bića, u kojem sva ostala stvarnost ima svoj prvi uzrok i svoju posljednju svrhu. Anselmov ontološki dokaz hoće mimoići svako iskustvo, te neposredno iz samog pojma o Bogu zaključiti na egzistenciju Božju. Jedino je, dakle, ishodište i jedina pretpostavka tog dokaza sam pojam o Bogu. Čovjek

---

* Povodom knjige: A. Stolz, Anselm von Canterbury. 336 S. München, Kösel-Pustet, 1937. RM 6,80.

si pretstavlja Boga kao ono što je u ontološkom redu prvo, kao puninu bitka ili — kako bi Anselmo rekao — kao »nešto od čega se veće ne dâ misliti«. Čak i ateist ima takav pojam o Bogu: ateist ne niječe pojam o Bogu, već jedino tvrdi da taj pojam nije objektivno ostvaren. Ali po svom pojmu je Bog i njemu ono najviše biće od kojeg se ne može misliti veće. Baš zato i upada u protivurječje, kad s jedne strane afirmira pojam bića od kojeg se ne da misliti veće, a s druge strane tvrdi da taj pojam nema egzistencije. U ovom zadnjem je, naime, uključena mogućnost da se misli nešto veće: svaki koji tom pojmu pririče egzistenciju misli nešto veće. Stoga imati pojam bića od kojeg se ne da misliti veće i ujedno nijekati njegovu egzistenciju znači pravo protivurječje: ono od čega se ne može misliti veće (afirmacija pojma!) je nešto od čega se može misliti veće (negacija opstojnosti!). Evo riječi Anselmovih po prijevodu P. Vuka-Pavlovića (Opravdanje vjere, Zagreb 1933, str. 32—33):

». . . ne može ono, od čega se ništa veće ne dâ misliti, biti samo u uvidu. Ako je naime samo u uvidu, može se misliti također u stvari (zbilji), a to je veće. Ako je dakle ono, od čega se ne da misliti ništa veće, samo u uvidu, onda je ono isto, od čega se ne može misliti ništa veće, nešto, od čega se nešto veće može misliti; no to zacijelo ne može biti. Postoji dakle nesumnjivo nešto, od čega ne valja misliti ništa veće, i u uvidu i u stvari (zbilji). Može se dakle misliti nešto, o čemu se ne može misliti, da nije; a to je veće, negoli ono, o čemu se dâ misliti, da ne postoji. Kad bi se dakle o onome, od čega se ne da misliti veće, dalo misliti, da ne postoji, onda upravo ono, od čega se ništa veće ne da misliti, ne bi bilo ono, od čega se ništa veće ne da misliti; a to je nemoguće. Doista ima dakle nešto, od čega se ništa veće ne da misliti, tako da se i ne može zamišljati neopstojnim: a to si ti, Gospode Bože moj!« (Proslogion 2—3).

Većina kritika zabacuje taj dokaz držeći da se u njemu radi o neopravdanom prijelazu iz čisto misaonog reda u red stvarnosti, iz logičkog reda u ontološki red. Anselmov dokaz pokazuje samo da u pojmu o Bogu nužno m i s l i m o i egzistenciju. Ali iz toga još nikako ne slijedi da je ta pomišljena egzistencija i izvan našeg misaonog reda zbiljski ostvarena. Tako je u principu odgovorio već sv. Toma (S. th. I, q. 2, a. 1, ad 2). Sigurno je, doduše, da bi taj prijelaz u ovom specijalnom slučaju bića od kojeg se ne može misliti veće bio opravdan, kad bi pojam tog bića već apriori, to jest neovisno o svakom iskustvu, bio p o z i t i v n o i o b j e k t i v n o fundiran. Ali to je baš u pitanju. I možemo reći da po našem načinu spoznavanja nije dosta da naprosto fingiramo jedan ne-kontradiktoran pojam, pa da vjerujemo u njegovu pozitivnu i objektivnu mogućnost, nego je bezuvjetno potrebno da

ga fundiramo u jednoj aktualnoj stvarnosti. U našem slučaju to ne može biti sam Bog, jer to bi značilo da imamo neposrednu spoznaju Boga, tako da bi njegovo dokazivanje postalo suvišnim. Možemo se, dakle, samo pozivati na jednu stvarnost koja je u ontološkom redu p o s l i j e Boga. Prema tome se ne nalazimo više u apriorno-pojmovnom redu: naš je postupak aposterioran. Ne oslanjamo se više na sam pojam o Bogu, nego i na iskustvo — a to je protiv Anselmove pretpostavke.

Poznato je da su naročito Descartes i Leibniz Anselmovu argumentu dali nov oblik, ali da velika većina kritika zabacuje i njihovu argumentaciju, i to u principu iz istog razloga iz kojeg zabacuje Anselmov dokaz.

Kad imamo pred očima da je sv. Anselmo u svom spisu »Cur Deus homo« dao vrlo duboka i suptilna razlaganja, po kojima se uglavnom ravnala kasnija skolastička nauka o otkupljenju, onda nam se čini malo neobičnim da je on u naprijed izloženom argumentu mogao napraviti tako veliku pogrešku. Zato su već mnogi pokušali da drukčije tumače njegov argument. Ta su opet tumačenja tako raznolika, da skoro nijedno od njih nije vjerojatno.

A. S t o l z naginje mišljenju da sv. Anselmo uopće nije ni htio dati filozofski dokaz za egzistenciju Božju. Za opravdanje tog mišljenja važni su ovi momenti:

1. Anselmova se terminologija »vere esse« obično uzima u smislu stvarnog egzistiranja. Po Stolzu je to krivo. Anselmo se tim riječima očito služi u smislu Augustinove terminologije, po kojoj se one ne uzimaju u opreci prema »non esse«, već tako da naglasak leži na riječi »vere«. Prema tome »vere esse« ima značenje stalnosti i nepromjenljivosti u opreci prema prolaznim stvarima ovog svijeta. Iz toga slijedi da Anselmo ne radi o opstojnosti Boga kao takvoj, nego o naročitom načinu Božjeg egzistiranja.

2. Anselmov Proslogion nije filozofski kompendij nauke o Bogu, nego je bitno bogoslovski spis: pokušaj da molitvom i spoznajom (razmišljanjem) vodi do mističnog doživljavanja Božje nazočnosti.

Stolz ne želi dati novo tumačenje Anselmovog dokaza niti hoće apodiktički tvrditi da njegov argument nije pravi filozofski dokaz. Jedino naglašuje da kod prosuđivanja ovog zamršenog pitanja treba bezuvjetno imati pred očima da se Anselmo služi Augustinovom terminologijom, i da je Proslogion jedna teološka cjelina u kojoj pojedina poglavlja nemaju samostalnog, a nekoja čak ni zaokruženog značenja. Uglavnom ipak naginje mišljenju da se ne radi o naročitom filozofskom dokazu.

U cijeloj toj problematici, kako se čini, od presudne je važnosti činjenica da je Gaunilo, Anselmov savremenik, argu-

mentaciju u Proslogionu shvatio u smislu samostalnog filozofskog dokaza, i da je već onda upozorio na njenu »ontološku« pogrešku. U polemici koja se na to razvila mogao je i morao Anselmo naprosto izjaviti da Gaunilo polazi od krive pretpostavke, jer da on uopće nije ni htio dati pravi filozofski dokaz. Anselmo to nije činio, nego je branio svoj dokaz. Hoće li eminentno teološki značaj Proslogiona poslije svestranijeg istraživanja pokolebati taj razlog? Sumnjam.

RECENZIJE.

Steinbüchel Theodor, Die Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. Schwann, Düsseldorf, 1938,

To je prvi dvosvezak edicije »Handbuch der katholischen Sittenlehre« od F. Tillmanna. Prvi polusvezak sa 410, drugi sa 297 stranica, vrlo ukusne i solidne opreme.

Kad bi osim jednostavne objave knjige trebalo dati iscrpniji prikaz obilnog sadržaja, bilo bi dakako koješta za napomenuti u pojedinostima. No općenita ocjena, držeći se glavnih obilježja, mora istaći u prvom redu da je problematika vođena visoko iznad didaktičkih obzira; to je lektira za potpuno orijentiranog stručnjaka. Dakle knjiga namijenjena strogo naučnom traženju. Daje svestrani i kritički duboko postavljeni pregled suvremenih nazora u etici. Pozitivno stajalište teističke etike nastoji povezati s moralnom teologijom.

Da bar nešto spomenem, što u sustavno metodičkom pogledu smatram vrlo važnim, a zvuči malo paradoksno: sadržajni raspored u oba polusveska trebalo bi, s izvjesnim preinakama, staviti izmijenjeno; ako i ne baš sasvim, ali djelomice svakako. Prva tri poglavlja 1. polusveska (do str. 213) dobivaju razumljivo i opravdano mjesto tek nakon 2. polusveska. Da ostanu tu gdje jesu, teško je opravdati time što etika promatra »narav« čovjekovu i pri tom »znade da je ona kod kršćanskog čovjeka ujedinjena s nadnaravnim« (str. 33) — jer toga etika i ne zna. O toj je temi ovdje koješta vrlo lijepo rečeno, samo što bi jako trebalo još više reći. To važi i za čitav 2. polusvezak, gdje je prikazivanje suprotnih nazora također preopširno i na štetu pozitivne strane. Premda knjiga već pretpostavlja teizam, njezino je glavno uporište tek u posljednjem (14.) poglavlju 2. polusveska. **Z.**

Joh. B. Lotz: Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms: »Ens et bonum convertuntur« im Raume der scholastischen Transzendentalienlehre. Erste Hälfte: Das Seiende und das Sein. (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Hans Meyer. Band IX) 8°, XVIII-148 S. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1938. Stoji RM 3,80.

Češće se iznosi prigovor da skolastička filozofija u svom sistemu nema mjesta za sferu vrednota. Taj je prigovor samo utoliko opravdan što je problem vrednota doista bio dugo zanemarivan, barem u onom obliku u kojem ga postavlja moderna filozofija. Skolastici su.

obratno, rado naglašavali da je moderni problem vrednota uključen i riješen u skolastičkom pitanju o »dobru« i o njegovom odnosu prema bitku. To mnogima nije jasno. I može re reći da problem vrednota i danas muči najbolje neoskolastičke mislioce, ne zato, što bi on u modernoj filozofiji bio riješen i što neoskolastika ne bi mogla naći rješenja, nego naprosto zato, što se radi o osnovnom pitanju filozofske aksiomatike.

O pitanju odnosa između bitka i vrednota s neoskolastičkog stanovišta radi monografija J. B. Lotza, profesora metafizike i rektora isusovačkog skolastikata u Pullachu kod Münchena, koji je u stručnoj literaturi poznat po opsežnim i dubokim člancima o istom predmetu. Izvrstan je poznavalac sv. Tome, Kanta i Hegela, a što ga danas najviše preporučuje, to je okolnost, da se među ostalim i pod ličnim vodstvom Heideggera uputio u modernu problematiku svog predmeta. Njegova je studija sistematsko-spekulativne naravi, a ide za tim da pokaže dinamički značaj bitka. To je tek prvi korak kojim se pripravlja rješenje o odnosu između bitka i vrednota. O samom konačnom rješenju radit će drugi svezak. Ali se već iz dosadašnjih izvoda vidi, da će se ono protiviti kako racionalističkom tako iracionalističkom shvaćanju vrednota. Bitak u svojoj neodređenosti nije prazan, nego se dinamički »razvija« u vrednotu, a vrednota u svom odnosu prema bitku nije heterogena tvorba, već prirodno njegovo produženje. Vrijednost ove monografije nije toliko u konačnom sudu, koliko u o p r a v d a n j u tog suda, to jest u teškim i suptilnim metafizičkim analizama koje uistinu daju ono što je pisac obećao.

Dr Vilim Keilbach.

Höpfl Hildebrandus D. S. B., Introductionis in Sacros utriusque Testamenti libros compendium, vol. III, Introductio specialis in Novum Testamentum, ed. 4 ex integro retractata, quam curavit P. Benno Gut O. S. B., profesor S. Scripturae in P. I. A. s. Anselmi de Urbe, A. L. C. I. Roma 1938, 8°, XII — 570. Lit. 36.

Höpfl-ovi biblijski priručnici uživaju stručno priznanje u krugovima biblicista, ali ovo izdanje, priređeno s velikim marom i akribijom u redakciji P. Benno Gut-a, koji ga je uveliko popunio i modernizirao i s obzirom na samu tehničku opremu, kao što i s obzirom na upotrebu najnovijih naučnih rezultata i savremene biblijske literature, zaslužuje posebnu pažnju i priznanje.

Istina, neki su toga mišljenja, da danas u biblijskoj introduktivnoj struci nisu više moderne »Introdukcije« pisane prema tradicionalnim shemama, ali ipak valja reći, da prednost sistematskog pregleda introduktivnih biblijskih pitanja ne mogu nadomjestiti oni moderni priručnici introduktivnih biblijskih disciplina, koji se dijele u opsežne samostalne grane pojedinih introduktivnih pomoćnih biblijskih znanosti. Zato još sveudilj imadu svoju veliku cijenu biblijsko-introdukcijski kompendiji, osobito za slušače bogoslovskih fakulteta. No tim je shvatljivije i to, kako je težak zadatak sastaviti ovakav kompendij, da bude na naučnoj visini, a da ipak ne premaši i ograničeni opseg.

Ovaj kompendij, slijedeći inače uobičajenu shemu obrativanja introdukcije N. Zavjeta, ne propušta prilike, da na zgodnom mjestu registrira najvažnije aktuelne kritičko-egzegetske probleme, dajući ujedno orijentaciju mišljenja za njihovo rješenje prema sadašnjem stanju biblijske znanosti i prema crkvenim direktivama Papinske Biblijske Komisije. Tu se odlikuje naročitom preglednošću, preciznošću i jasnoćom. Tako na pr. kod Mateja posebno skreće pažnju na 3 važna mjesta s obzirom na tekstualnu kritiku i to: Mt. 1, 16; 16, 17—19; 28, 19 s., pa svagdje daje razloge katoličkog objašnjenja. Ne bi bilo na odmet, da je na ovakav način napomenuo i mjesto Mat. 5, 32, tim više što se egzegete znatno zaustavljaju kod ovog mjesta (A. Cornely — Knabenbauer, Com. in Ev. S. Matth. Paris 1922, str. 279 do 284).

Kod Markova evanđelja skreće posebnu pažnju na tekstualno kritičko pitanje integriteta teksta 16, 9—20, navodeći mišljenja koja poriču integritet i analizirajući njihove razloge, dodavši napokon i deciziju papinske biblijske komisije, no ipak sam auktor ne izriče svog pozitivnog mišljenja. Držimo da je integritet na osnovi izvanjih razloga ipak izvan sumnje.

Kod Lukina evanđelja pisac se posebno zaustavlja s obzirom na kritiku teksta kod ovih mjesta: o Kristovu djetinjstvu (Lc 1 s); o hvalospjevu »Magnificat«, od koga potječe (Lc 1, 46)? o riječima konsekracije (Lc 22, 19b—20); o krvavom znoju (Lc 22, 43 s). Što se tiče perikope o Kristovu djetinjstvu, na osnovu daleko brojnijih argumenata pro, nego li onih contra, koji su i kasnijeg datuma, zajamčena je autencija te perikope, a pogotovo o hvalospjevu »Magnificat« mnogobrojnija su svjedočanstva koja potvrđuju, da potječe od Bl. Dj. Marije.

Kod Lc 22, 19b—20 objašnjava, da je nejasnost nekih kodeksa nastala uslijed dvostrukog spominjanja kaleža, ali je kritičnost teksta zajamčena daleko pretežnijom saglasnošću starijih i uglednijih kodeksa, nego li je kadeks D i koji su o njem ovisni (str. 123—124). Isto tako su jača i brojnija svjedočanstva za autenciju teksta o krvavom znoju Kristovu, nego li onih koji su protiv autencije, pogotovo kad se znade da su kodeksi bez ovog teksta nastali pod uplivom arijanske hereze. Uostalom kanonicitet i autenciju toga mjesta stavlja već dekret Trident. koncila izvan sumnje (Sess IV, 8. IV. 1546), a ponovno to potvrđuje i dekret Pap. Bibl. Komisije od 26. VI. 1912. (EB n. 408—411).

Opširnu pažnju posvećuje auktor sinoptičkom pitanju priklonivši se napokon općenitijem katoličkom mišljenju o zajedničkoj zavisnosti evanđelja od Petrove kateheze u Palestini, dok prioritet postanka pokazuje iskonska tradicija, a njihove pojedine osebine imadu svoj uzrok u dopunjenju odnosno modifikaciji Petrove kateheze u Antiohiji i u Rimu.

Kod Ivanova evanđelja zaustavlja se na integritetu: Iv. 5, 3b — 4; 7, 53—8, 11 i gl. 21, pa začudo koncedira opravdanost sumnje u njihovu autenciju, iako im dopušta kanonicitet. Međutim ovakva distinkcija čini se da je samo de nomine, ali stvarno izgleda nemoguća, pa je opravdanje privoniti se pozitivnim razlozima za autencitet.

Osobito je zgodno, što je auktor prigodom izlaganja sadržaja po-

jedinih evanđelja kao i Djela Apostolskih podao historijsko stvarnu dispoziciju događaja i doktrine pa tako čitalac dobiva lako orijentaciju u sadržaju.

Kod Pavlovih poslanica ispravno dopušta magućnost još jedne izgubljene poslanice (tkzv. »epistula lacrimarum«) Korinčanima između kanonskih I i II Kor. (str. 365).

Kod tumačenja Apokalipse između mnogobrojnih sistema drži, da se mogu u glavnom svi svesti na tri tipa karakterizirana njemačkom terminologijom: a) »zeitgeschichtlich« t. j. alegorijski predočuje povijest i borbu Crkve u njezinom početku; b) »kirchengeschichtlich« prema kojem sistemu bi sadržavala alegorijski opis čitave povijesti Crkve do sudnjega dana; napokon c) »eschatologisch«, prema kojem sistemu treba ovu knjigu shvatiti kao proročki opis prilika Crkve prije sudnjega dana. Auktor daje prednost eshatološkom sustavu tumačenja, premda, čini se, da ne bi trebalo ekskluzivno pristati ni uz jedan sustav, nego kombinirati sva tri, tim više, što nije Apokalipsa među proročkim knjigama Sv. Pisma osamljen primjer, da se izvjesna proroštva odnose i na događaje neposredne bližnje budućnosti, a ujedno naviještaju slične događaje u dalekoj budućnosti, kao na pr. viđenje proroka Ezekijela o uskrsnuću mrtvačkih kostiju i Kristovo proroštvo o propasti Jerusalema vezano s proroštvom o sudnjem danu.

Premda bi se dakle dalo raspravljati o pojedinim neriješenim pitanjima bilo egzegeze bilo kritike teksta, u cijelosti ovaj je priručnik odličan rukovođ za orijentaciju u pitanjima novozavjetne biblijske introdukcije, pa ga možemo najtoplije preporučiti, kako studentima teologije, tako i vlč. svećenstvu, pogotovo kad mu je cijena uz tako obilati opseg ipak veoma umjerena. **Dr. J. Oberški.**

Vogt Fr. Das Ehegesetz Jesu. Eine exegetisch-kanonische Untersuchung von Mt. 19, 3—12; Mt. 5, 27—32; Mk. 10, 1—12; Lk. 16, 18. Freiburg im Br., Herder 1936.

Nerazriješivost ženidbe u Matejevim tekstovima 5, 32. i 19, 9. nije jednako izražena i u tekstovima Marka 10, 1 sl. i Luke 16, 18, jer dok Mk i Lk ne vide mogućnost razriješenja ženidbe, pošto za to ne iznose nikakovih uzroka ni uvjeta. Matej ističe na oba mjesta, da bi taj uzrok bio preljub. Vogt u svomu djelu, poslije kako je nanizao mnoga mišljenja i tumačenja ovih tekstova iz historije egzegeze, konstatira, kako su se po tomu ravnale kršćanske crkve. Dok katolička Crkva uvijek jednako insistira na nerazriješivosti, pravoslavne su istočne crkve razrješivale i sam ženidbeni vez. To znači, da se ove crkve nijesu obazirale na zaključne riječi Mt 5, 32 . . . adulterat, i Mt 19, 9 . . . moechatur.

Tekst ima mnogo poteškoća. Među tolikim drugima nazvan je i ovaj crux interpretum. Tumačili i rješavali su ga vrlo mnogi biblicisti, dogmatičari i kanonisti, no sve su bili samo pokušaji, ali do konačnoga rješenja, koje bi eliminiralo bar većinu važnijih poteškoća, još nijesu došli. To misli Vogt. Drži, da je otstranio sve poteškoće, kad riječi Mt 19, 9: nisi ob fornicationem tumači kao da bi tamo stajalo: neque — »što nije dozvoljeno niti radi bestidnosti (pre-

ljuba)« (str. 96). Ali, jasno je svakomu, da je ovo tumačenje nasilno, pače nema oslona u tekstu. Nikako se ne može opravdati ovog nasilnog tumačenja ni po racionalnim ni katoličkim načelima hermeneutike. Ni grčki original kao ni latinski tekst nemaju ovoga smisla (uključnoga). Tim bi rješenjem zbilja nestalo svake i najmanje poteškoće; bilo bi po sebi jasno i začudne muke tolikih tumača kroz vijekove.

Ne može se pohvaliti ni autorova metoda. Aparat je kritički dosta površan. I pravnici i dogmatičari naći će boljih i temeljitijih pokušaja rješenja ovih tekstova u općim komentarima evanđelja.

Dr Nikola Žuvić.

Galdos Rom. S. I., Effigies divi Pauli sive idea vitae Apostolicae auctore R. P. Cornelio Cornelii a Lapide . . . . ., Westmalle (Belgium), 1937.

Izdavač navodi na naslovnoj stranici povod ovoga izdanja: cum duplex recurreret centenaria commemoratio Paulina et Corneliana, a Pauli conversione XIX, a Cornelii morte III. Effigies . . . je sastavio sam Cornelije a Lapide biblijskim i patrističkim citacijama. Bila je do sada izdana ništa manje nego 25 puta u komentaru Djela Apostolskih, a kao zasebna knjiga barem jedanput, i to prije 200 godina u Trnavi, u Slovačkoj. Galdos, profesor biblijskih jezika i pomoćnik profesora za Novi Zavjet na papinskoj univerzi Gregorijani u Rimu, pisao je prošle godine vrlo informativno i iscrpljivo u Verbum Domini (17-1937, str. 39-44. 88-96) prilikom spomena tristogodišnjice smrti velikoga egzegete. Ovo djelce izdao je vjerno, kako je bilo napisano od samoga Cornelija, najprije u Verbum Domini (17-1937-, str. 166-172. 212-218. 234-241), a sada u samostalnoj knjizi, gdje je dodao i tri kazala. Ima tri poglavlja: 1) De Pauli moribus et virtutibus Deum concernentibus; 2) De moribus et virtutibus S. Pauli circa seipsum; 3) De virtutibus Pauli proximum exspectantibus. Kao appendix dodano je poglavlje o pokrštenju Kineza, koje je u Kornelijevo doba bilo veoma aktuelno, a vidio je prorokovano po Isaiji 49, 12. Kazala znatno olakšavaju upotrebu maloga, ali lijepoga djelca.

Dr Nikola Žuvić.

P. Matthaeus conte a Coronata O. M. C., Manuale practicum iuris disciplinaris et criminalis regularium, Torino 1938 (ed. Marietti). In — 8°, str. 276. — Cijena tal. lira 18.—.

Vrsni i dobro poznati kanonista A. Coronata izdao je do sada cijeli niz vrlo dobrih kanonističkih knjiga, koje smo imali prilike prikazati i preporučiti i u Bogosl. Smotri. Sada je taj neumorni autor izdao novo, vrlo praktično djelce, u kojemu je prikazao sadanje kanonsko krivično pravo (disciplinsko i kazneno) u obliku malenoga priručnika za redovničke starješine. Djelce je razdijeljeno u tri otsjeka (liber I—III). U dvjema se prvim knjigama izlaže kratko, ali jasno i sustavno cjelokupno materijalno i procesualno kanonsko krivično pravo, a u trećoj priklapa dugi niz (svega 63 komada) obrazaca (formulara) za

praktičnu upotrebu u krivičnom postupku. Na koncu je dodano i dobro stvarno kazalo (index alphabeticus).

Ova je knjižica uvaženoga kanoniste napisana bez velikih znanstvenih pretenzija i bez naučnoga aparata, ali je baš zato lakša, pristupačnija i bolje uporabiva u praktičnim slučajevima crkvenoga života. Napisana je na molbu autorovih redovničkih starješina iz kapucinskog reda i u prvom redu namijenjena redovničkim Ordinarijima (vd. kan. 198, § 1) tj. višim poglavarima (Superiores maiores) izuzetih kleričkih redovničkih družbi (vd. kan. 488). Ali kako je kanonsko krivično pravo u glavnom jedno i važi jednako za redovnički i svjetovni kler, može ova knjižica dobro poslužiti i svima ostalima Ordinarijima i njihovim pomoćnicima i suradnicima. H.

Wagner Dr. Vjekoslav, Put, istina, život. Propovijedi i predavanja, knj. I, Tisak »Tipografije«, Zagreb 1938, 8⁰—280, cij. Din 30.—

Činjenica je, da kod nas imade dosta malo domaće propovjedničke literature, pa je naše svećenstvo u tom pogledu većinom upućeno na stranu literaturu, izuzevši propovjedničku reviju »Riječ Božja«, što je izdaju čč. oo. Franjevci u Beogradu. Nije to doduše dokaz da kod nas ne bi bilo vrsnih propovjednika, koji bi bili spremni prirediti i štampanih propovijedi za naš kler, kao što se to vidjelo, dok je izlazio svećenički asketski list »Sacerdos Christi«, nego će tomu u današnje vrijeme još sveudiljnog pomanjkanja svećeničkih sila biti poglaviti razlog prevelika okupiranost klera s dnevnim potrebama duhovne pastve, koja rijetko dopušta našem pastoralnom svećenstvu, da se više bavi perom i stvara domaću propovjedničku literaturu.

U tim prilikama uvelike je zadužio ne samo hrvatski katolički kler, nego i inteligenciju naš ugledni pisac ovih propovijedi i religioznih predavanja. U našim časopisima objelodanjeno je već nekoliko veoma pohvalnih prikaza i recenzija ovih propovijedi. S jednakim zadovoljstvom i priznanjem donosimo i ovdje kratki prikaz ove knjige.

Knjiga sadržava ponajprije aktuelne propovijedi na nedjelje i blagdane u vezi sa crkveno-liturgijskom godinom za vrijeme od I. adventske nedjelje pa sve do Uskrsa, a po tom nekoliko prigodnih govora i napokon tri ciklusa propovijedi o aktuelnim kršćansko-socijalnim prilikama, te četiri predavanja za društvene sastanke Katoličke Akcije.

Značajno je, kako ugledni g. pisac u tim propovijedima uzima redovno kao osnovnu misao koji stavak iz odnosnih liturgijskih perikopa Sv. Pisma, te pod vidom kratke, ali jedre i pronicave analize dotičnog biblijskog stavka kao snažnim reflektorom osvijetljuje savremene prilike vjerskog i moralnog života, i bez pretenzija na blistavu retoriku, jednostavno, ali sadržinom božanskih istina duboko produhovljenu nauku izlaže slušaocima s tolikom toplinom, neposrednim duševnim kontaktom slušalaca, uvjerljivošću i praktičnom aplikacijom na aktuelne potrebe života, da mu riječi imadu neodoljivu snagu kojom hvata i osvaja srca i duše slušalaca. Iz njegovih se govora odrazuje, kako je nadahnuta Riječ Božja, kad se ona shvati u

njezinoj pravoj dubini smisla, uvijek i u svim prilikama života jedra i savremena, samo treba znati zaroniti u dubine i ljepote njezina sadržaja. Kraj toga pisac posiže i za mislima savremenih uglednih propovjedničkih auktoriteta i poznatih velikih mislilaca, (n. pr. Kepplera, Faulhabera, Prohászke, Totha, Pappinia, Bangha D. I. i dr.) ali ne tako da ih naprosto kopira, nego njihove misli podaje sasvim u vlastitoj analizi i na dohvatu shvaćanja svoga konkretnog slušateljstva.

Ugledni pisac uvelike je ovom knjigom svojih propovijedi i govora zadužio naše svećenstvo, koje je i svojim brojnim odzivom naručivanja dalo dokaz priznanja i razumijevanja za ovo veoma uspjelo izdanje I. knjige, pa je opravdana nada, da će to biti nov poticaj g. piscu, da nas doskora obraduje i daljnjim sveskom ovakvih propovijedi i duhovnih govora. Knjigu najtoplije preporučujemo ne samo vlč. svećenstvu nego i katoličkom lajkatu, osobito članovima K. A.

J. O.

Kukalj Dragutin: Žrtva Novog Zavjeta. Liturgijska pouka o svetoj Misi. Jeronimska Knjižnica, knjiga 555. Zagreb 1939.

Ova mala knjižica, koja jedva zaprema 88 stranica u maloj osmini, prava je »aurifodina« ili zlatan rudokop za sve vjernike, koji hoće da se što bolje upoznadu sa beskrajno dragocjenom žrtvom svete Mise. Teško će to naslutiti onaj, koji samo površno čita dosta suhoparno kazalo: Sv. Misa — žrtva Novog Zavjeta — Povjesni razvitak sv. Mise — Razdioba i sastav sv. Mise — Svećenik u sv. Misi — Vjernici kod sv. Mise — Današnji obred sv. Mise — Molitveni dio sv. Mise — Poučni dio sv. Mise — Prikazanje — Pretvorba — Pričest — Završetak sv. Mise.

Sve su misli u toj poučnoj liturgijskoj raspravi jasno i krasno među sobom povezane. Precizno se razlikuje: nutarnje bogoštovlje i vanjsko sa svojim najodličnijim činom: prikazivanjem žrtve; nadalje dar i žrtva; razne tipične žrtve Starog Zavjeta; odnos njihov prema dvostrukoj, krvnoj i nekrvnoj žrtvi Novog Zavjeta; bitna istovjetnost jedne i druge, u koliko je misna žrtva obnavljanje križne žrtve i primjena beskrajnih plodova njezinih, kako to jasno izrazuju riječi ustanove misne žrtve. Jednako je zanimljivo i poučno drugo poglavlje o povjesnom razvitku sv. Mise onamo od prakršćanskog vremena do 7. i 8. stoljeća i do naših dana. U poglavlju o razdiobi i sastavu sv. Mise ističe se ne samo poučni dio i strogo žrtveni dio sa katekumenskom Misom i Misom vjernika te s misnim obrascem; nego se vješto upliću i nakana te težnja Crkve, da pojedini vjernici budu dionici života Kristova, koji se u liturgiji svake godine tajinstveno obnavlja i u crkvi i u duhovnom proživljavanju vjernika. Tu se zbijenim načinom predaje ono, što vjernici imaju znati o tajinstvenom tijelu Kristovu i o zajednici života Kristova i vjernika. Iza kratkog osvrta na promjenljive i na stalne dijelove sv. Mise slavi se euharistijska žrtva kao središte svega crkvenog bogoštovlja i časoslova.

U poglavlju »Svećenik u sv. Misi« pisac radi o svećeniku — zamjeniku velikog Svećenika Isusa — i predstavniku Crkve, o svеće-

nikovu mjestu i o njegovoj opremi, o riječima njegovim ili o jeziku katoličke Crkve (o pjevanoj i tihoj Misi) te o držanju svećenikovu.

Obzirom na »vjernike kod sv. Mise« govori se o duhovnom sudjelovanju njihovu, onda napose o sudjelovanju u pjevanoj i u tihoj sv. Misi. Zatim pisac potanko promatra »današnji obred sv. Mise«, ističući u katehumenskoj Misi najprije molitveni dio s pristupnim molitvama, znakom sv. križa, psalmom 42., pokajanjem, s počasti oltaru, ulaznom pjesmom, litanijama, anđeoskim himnom, pozdravom (Dominus vobiscum) i sudjelovanjem vjernika; onda poučni dio kateh. Mise uz razna čitanja Sv. Pisma i perikope evanđeoske te umetnutu pjesmu na stepenicama. Posebne se upute daju za naviještanje evanđelja, za propovijed i vjerovanje, što ne smije ostati mrtvo slovo, nego se mora primijeniti na život.

Poslije katehumenske Mise počinje prava Misa ili Misa vjernih. Pisac usredotočuje ovdje sve svoje pobudne misli i spasonosne opomene na prikazanje, na pretvorbu i na Pričest. I ovdje lijepo tumači pojedine obrede i molitve. S pravom osobito naglašuje: » . . .Pričest je najbolji i najplodonosniji zaključak sv. Mise. Zato je pravo mjesto svete Pričesti u svetoj Misi . . .«. Govor je ovdje samo o onome, što je bolje i potpunije . . .«

Ali baš ovdje, čini mi se, ne valja »posebne zahvale« isključiti od onoga, što je bolje i potpunije. Crkva je još nedavno silno umnožila oproste za one razne pripravne i zahvalne molitve, što ih na kraju časoslova preporučuje »pro opportunitate sacerdotis dicendas«. Pravo ipak veli autor: »Plod svete Pričesti nije u dugoj zahvali, nego se njezini plodovi moraju pokazati onda, kad izađemo iz Crkve u vrtlog dnevnoga života« (str. 84). — Toplo preporučujemo lijepo djelce.

I. P. Bock D. I.

J. Zumbulov: Svećenička Žrtva. (Zvonko Benzija). Izdala naklada »Istina«, Zagreb 1938. Tisak »Tipografije.«

»Istina«, naklada zagrebačkih Dominikanaca izdala je već cijelu kolekciju knjiga pod naslovom »Uzori«. (Štefa Jurkić: Bl. — Imelda Lambertini, Sida Košutić: Sluga vječne mudrosti, Hijacint Bošković: Albert Veliki, Štefa Jurkić: Sv. Katarina Sijenska, Jacques Maritain: Anđeoski Naučitelj). Eto nam sada i najnovije knjige te vrste. Ova knjiga tog ciklusa nešto je posebnoga, jer opisuje ličnost našega vremena, mladog bogoslova i kasnije svećenika senjske biskupije Zvonka Benziju (rođ. 1913, umro 1937 g.). Duhovnik senjske bogoslovije o. Hijacint Bošković (J. Zumbulov) opisuje njegov život, njego karakter i duhovnost, posluživši se pri izradbi knjige izjavama roditelja, odgojitelja, učitelja i prijatelja pokojnikovih, a napose pak mnogobrojnim zapiscima iz njegovoga duhovnog dnevnika. Ne misli pisac tvrditi da se Zvonko Benzija dovinuo do stupnja t. zv. herojskih kreposti, radi kojih bi bio proglašen i svecem, nego nam želi prikazati jednu Bogu posvećenu dušu, klerika i mladog svećenika, koji je neprestano nastojao da podjednako naprijed kreće u sjedinjenju s Bogom, da raste u krepostima i ljepoti karaktera. Knjiga će biti od velike koristi mladim levitima, bogoslovima, da ih oduševi za duhovni život i za kon-

stantno vršenje vježbi duhovnog života. Ovaj: »ja hoću« Zvonka Benzije, koji provejava sav njegov život, naći će i u njima jakog odjeka i oživjeti zanos koji od vremena do vremena znade oslabiti uslijed umora ili zahvata svijeta. Knjiga će koristiti i našim katoličkim laicima, da vide, kako se postepeno izgrađuje i oblikuje onaj, koji postaje katoličkim svećenikom, te će svoje svećenike još više cijeniti. Bilo bi dobro, da knjigu čitaju i inovjerci, jer bi uvidjeli da katolički bogoslovi ne svršavaju svoj studij kao što ostali studenti svršavaju druge fakultete (ili čak bogoslovi drugih vjera svoje bogoslovije) samo da apsolviraju i steknu zvanje, kako su i druga zvanja, nego da se tu mladić, koji jest doduše »ex hominibus assumptus« (Žid. 5. 1) po tom u sjemeništu duhovno izgrađuje i oblikuje za svećenika Kristovog, slično, kao što je Isus odgajao i izgrađivao svoje apostole za njihovo poslanje. **D. N.**

Mavro Meschler D. I.: Značaj Kristov. U prijevodu s njemačkoga izdala naklada »Fides« u Senju.

Mavro Meschler, koji je postigao vanredne uspjehe životopisom Isusovim izdao je i knjižicu pod naslovom: Značaj Kristov. Već nas sam evanđeoski tekst zadivljuje, iznoseći pred nas na jednostavni, razumljiv ali umjetnički način osobu i značaj Isusa Krista Boga — čovjeka. Ako pak našim promatranjem toga evanđeoskog teksta upravlja učeni biblicista i pisac, koji znade uzvišene misli skladno izricati i poredati, tada je to pravi duhovni užitak. A takav užitak doista nam pruža ovo djelo, podijeljeno u četiri poglavlja. Pisac crta u prvome dijelu Isusa kao odgojitelja, u drugome dijelu prikazuje saobraćaj Njegov s raznim vrstama ljudi, u trećem dijelu iznosi pred nas Isusa Krista kao vrsnog govornika i naučitelja, a u četvrtom dijelu kao asketu i začetnika kršćanske ascetike. U ovoj knjizi naći će posebnih poticaja i normi za svoje vladanje oni, kojima je povjerena služba da budu uzgojitelji, a među te spadaju i roditelji. Pisac u prvom dijelu, uz to što prikazuje lik Isusov kao uzgojitelja, savremenim stilom iznosi kršćansko, katoličko shvaćanje uzgoja i crta kvalitete, koje mora svaki odgojitelj posjedovati. Drugi dio poučan je za sve, koji se kreću u svijetu u raznim okolnostima i među ljudima raznih staleža i nazora. Taj dio, a napose treći, koji govori o nastupima govorničkim čitati će sa užitkom i velikom koristi ne samo svećenici, nego i svi oni koji rade u apostolatu Kat. Akcije. Napose u četvrtome dijelu naći će naša laička inteligencija mali, ali pregledni prikaz katoličke asceze i vidjeti, kako ona imade svoj izvor u Evanđelju i onaj tko je ispravno prakticira, ne će pobožnosti izvrći smijehu i ruglu, nego da ispravna katolička asceza rađa udivljenjem i poštivanjem kod istih nekatolika.

Vanjska oprema knjige i tisak ukusni su. Djelo je štampano u Tipografiji D. D. u Zagrebu. Pogreška je ovdje kao i kod tolikih drugih naših katoličkih izdavača, da se ne spominje cijena knjige. Ne bi bilo zgorega, da je u predgovoru rečeno nekoliko riječi i o uvaženom piscu knjige. **D. N.**

SADRŽAJ:

I. ČLANCI:

II. PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŠKE:

III. RECENZIJE: